Lucien Lévy-Bruhl (1935)

LA

MYTHOLOGIE

PRIMITIVE

LE MONDE MYTHIQUE

DES AUSTRALIENS ET DES PAPOUS

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_ sociologue@ videotron. ca

Site web: http/ pages. infinit. net/ sociojmt

Dans le cadre de la collection: “Les classiques des sciences sociales”

Site web: http/ www. uqac. uquebec. ca/ zone30/ Classiques_ des_ sciences_ sociales/ index. html Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l’Université du Québecà Chicoutimi Site web: http/ bibliotheque. uqac. uquebec. ca/ index. htm Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 2

Cette édition électroniquea été réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimià partir de: Lucien Lévy-Bruhl (1935,

La mythologie primitive.

Le monde mythique des Australiens et des Papous.

Une édition électronique réaliséeà partir du livre de Lucien Lévy-Bruhl publiée en 1935.

Polices de caractères utilisée:

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations: Times 10 points.

Pour les notes de bas de page: Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format

LETTRE (US letter, 8.5’ x 11)

Édition complétée le 22 février 2002à Chicoutimi, Québec.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 3

Table des matières

TABLE DES ILLUSTRATIONS

PLANCHE I. Peinture rupestre. Région du fleuve Glenelg, N-O. de l'Australie PLANCHE II. Peinture rupestre. Tribu Karadjeri, N-O. de l'Australie.

PLANCHE III. Gari porté par un figurant dans une cérémonie Majo PLANCHE IV. Coiffure Dori. Kiwai, NouvelleGuinée britannique.

INTRODUCTION par Lucien-Lévy-Bruhl

I. Caractères propres aux mythes primitifs. - II. Leur nature fragmentaire, incoordonnée, parfois contradictoire.- III. Raisons de leur manque de cohésion logique.- IV.

Fonctions vitales des mythes sacrés et secrets.- V. Le mythe et le rêve: sens de altjira, ungud, bugari, *etc.* ; les deux sens de dema. - VI. Sens de kugi, uaropo, soimi (NouvelleGuinée hollandaise.- VII. Les peintures rupestres du N-O. de l'Australie.-VIII.

Interprétation des mythes selon M. Wirz. Discussion.

CHAPITREI LE MONDE MYTHIQUE

I. La période mythique en dehors ou au-dessus du temps.- II. Les ancêtres mythiques.

En quoi ils diffèrent des autres.- III. Déterminations qualitatives de l'espace dans leurs rapports avec les mythes: centres totémiques locaux en Australie.- IV. Mêmes centres en NouvelleGuinée hollandaise, aux îles Trobriand. - V. Nature mi-animale, mihumaine des ancêtres et des héros mythiques.- VI. « Fluidité » du monde mythique. –VII. Le monde mythique est une «surnature ».

CHAPITRE II LES ÊTRES MYTHIQUES MIANIMAUX, MIHUMAINS

I. Dualité de nature des êtres mythiques.- Idée que les primitifs se font de l'animal.- II.

Pouvoirs mystiques attribués aux animaux.- III. Classifications primitives.- Les yams sont des personnes, sans qu'il y ait « anthropomorphisme ». - IV. Consubstantialité de l'animal et de l'homme chez les ancêtres mythiques (Australie, NouvelleGuinée.- V.

Les ancêtres mythiques en Amérique du Sud.

CHAPITRE III MYTHES, TOTÉMISME, PARENTÉ

I. Le totémisme australien d'après les mythes.- II. Le totémisme des Marindanim. Les Dema. La forme humaine du Dema-arc.- III. Le symbolisme primitif.- IV. Autre sens du totémisme des Marindanim.- V. Idée mystique de l'hérédité Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 4

CHAPITRE IV LA PUISSANCE DU MYTHE ET SES EFFETS

I. Effets de la récitation des mythes. – II. Effets des fêtes et cérémonies où ils sont représentés. - III. Participations avec les espèces animales et végétales, sur leurs emplacements sacrés.- IV. Le gåri de la NouvelleGuinée; appareils semblables en Australie (peintures rupestres.- V. Leur rôle dans les cérémonies, leur rapport avec les mythes. - VI. .. avec

certaines oeuvres d’art préhistoriques. - VII. Les figures préhistoriques composites : essai d’explication. - VIII. Cér émonies et magie sympathique

CHAPITRE V LA PARTICIPATION-IMITATION DANS LES MYTHES

I. Participation obtenue dans les cérémonies par le moyen d’une imitation. – II. Le mythe étiologique « explique » par des « précédents ».- III. Ces « précédents » appartiennent à la surnature.- IV. Persistance de pouvoirs surnaturels chez certains êtres du monde présent.- V. La participation-imitation, fondée sur les mythes, utilisée dans la pratique, en particulier dans la thérapeutique

CHAPITRE VI LA PERSISTANCE DU MONDE MYTHIQUE

I. Le monde des mythes des îles Andaman, du N-O. de l’Amérique du Nord, du centre de l’Amérique du Sud. – II. .. des Eskimo, des Bushmen, des Bantou.- III. Passage de la « pré-religion » à des religions proprement dites.- IV. La persistance des croyances et des pratiques « pré-religieuses ».- V. Transition insensible des mythes aux légendes et aux contes

CHAPITRE VII LE MONDE MYTHIQUE ET CELUI DU FOLKLORE

I. Le folklore des Marindanim. - II. Spécimens de contes de l’île Kiwai.- III. .. de la NouvelleGuinée ex-allemande.- IV. .. de l’Amérique du Sud.- V. .. des Eskimo.- VI.

.. de quelques tribus de l’Amérique du Nord

CHAPITRE VIII LE MONDE MYTHIQUE ET CELUI DU FOLKLORE (suite) I. Folklore animal bantou. – II. Les hommes-animaux (Afrique. occidentale, Afrique du Sud. - III. Animaux « créés », animaux « artificiels » (Afrique du Sud. - IV.

Croyances analogues dans le folklore de l’Australie, de la NouvelleGuinée, de l’Amérique du Nord. - V. Pourquoi ces histoires sont acceptées comme vraies; idée mystique de la vie et des forces naturelles. - VI. L’expérience mystique aussi valable que l’expérience sensible. - VII. Les animaux « vrais »

et les autres. - VIII. Pouvoirs mystiques des animaux même «vrais ».- IX. Les animaux dans le folklore.- X. Comment le monde mythique, avec sa fluidité, s'est perpétué jusqu'à nous dans les contes.-XI.

Origine du plaisir que nous y trouvons

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 5

INTRODUCTION

I

Caractères propres aux mythes primitifs

Retourà la table des matières

Afin d'éviter le reproche de n'avoir pas fait ce que je n'ai pas prétendu faire, afin de prévenir, s'il se peut, des malentendus presque impossibles à dissiper, une fois produits, j'essaierai de définir sans ambiguïté l'objet du présent ouvrage. Il se propose d'étudier, sur un certain nombre de spécimens choisis, les mythes de sociétés dites primitives (surtout d'Australie et de NouvelleGuinée, non pas du point de vue de l'histoire des religions ni de la sociologie prise stricto sensu, mais seulement dans leur relation avec la nature et l'orientation constante de la mentalité propre aux « primitifs ». Peutêtre cette recherche aidera-t- elle à mieux comprendre les caractères essentiels de ces mythes, et leurs fonctions dans la vie sociale de ces tribus.

Ainsi conçu, le travail ne pouvait être abordé de plain-pied. Ne fallait-il pas, au préalable, s'assurer si notre notion du mythe, avec ce qu'elle implique, vaut aussi pour ceux des sociétés primitives ? Déjà, dans les ouvrages précédents, une précaution semblable s'était imposée. J'avais dû commencer par rechercher ce qui, dans ces esprits, correspond plus ou moins exactement à ce que nous appelons « cause », « âme », «surnaturel », *etc.* Questions préjudicielles qu'il était nécessaire d'élucider d'abord, dès que je n'admettais plus implicitement, comme on le fait d'ordinaire, que les « primitifs » conçoivent ces notions comme nous, et les expriment par des termes qui recouvrent les nôtres. De même, je ne saurais prendre ici pour accordé, et comme allant de soi, que notre idée du mythe est aussi celle qu'en ont les Australiens et les Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 6

Papous. Faute d'une enquête préliminaire sur ce point, des confusions seraient inévitables, et les conclusions d'une étude sur les mythes des primitifs resteraient pour le moins aventurées.

Non que je ferme les yeux aux raisons évidentes qui ont fait désigner par le même nom les mythes primitifs et ceux que nous ont rendus familiers les littératures et les arts de l'antiquité. J'admire, comme Andrew Lang, la perspicacité de Fontenelle, qui a su en démêler les traits communs, et en faire ressortir les ressemblances, frappantes sur tant de points. Ses remarques pénétrantes et ses suggestions à ce sujet méritaient d'être retenues.

Suffit-il cependant d'avoir reconnu cette parenté, et peut-on s'en autoriser pour admettre, sans autre examen, que ce qui est vrai des mythes classiques vaut aussi pour ceux des primitifs ? Est-il possible, quand on les rapproche les uns des autres, de ne pas tenir compte de la distance qui sépare les peuples de l'antiquité classique de sociétés telles que les tribus d'Australie et de NouvelleGuinée ? Dans les civilisations méditerranéennes, à l'époque dont nous possédons les mythes, des religions s'étaient depuis longtemps établies et développées, avec leurs hiérarchies de dieux et de demi-dieux, leurs cultes organisés, leurs temples et leurs prêtres. D'autre part, les mythes avaient fini par y appartenir presque autant à la poésie et aux arts plastiques qu'à la religion.- Rien de semblable dans les sociétés australiennes et papoues, dont il va être question. Nous n'y trouvons ni divinités hiérarchisées, ni corps de croyances proprement religieuses, ni castes sacerdotales, ni temples, ni autels. En présence de différences si considérables, serait-il prudent de prendre pour accordé que ce que nous appelons du même nom de mythes y est senti et compris de la même façon ?

Ce que nous savons de la mythologie classique et de son rôle dans les civilisations antiques nous est donc de peu d'utilité, et risque même de nous induire en erreur, quand il s'agit des mythes et de leurs fonctions dans les sociétés dites primitives.

Jusqu'à quel point les idées courantes au sujet des mythes s'appliquent-elles légitimement à ces derniers ? Nous n'en savons rien. Il sera donc sage, au moment d'en entreprendre l'étude, de faire abstraction, délibérément, de toute notion préconçue.

Nous procéderons, à l'égard des mythes primitifs, comme si nous nous trouvions en présence de données encore non classées, ni analysées, et à regarder, s'il se peut, avec des « yeux neufs ». Nous les considérerons dans leur milieu, et seulement du point de vue de leur milieu. Plus tard, ce travail une fois fait, il sera utile de les rapprocher de mythes moins primitifs. L'emploi de la méthode comparative n'en sera alors que plus fécond.

Enfin, si nous prenons pour types de mythes « primitifs » des mythes d'Australie et de NouvelleGuinée, c'est parce que l'étude en est facilitée par l'abondance et la bonne qualité des documents. Nous ne nous interdisons nullement, comme on le verra, de faire une place à des mythes d'autres sociétés « inférieures ». Notre choix n'implique pas non plus que, dans notre pensée, les sociétés australiennes et papoues soient les plus « primitives » ou les plus « archaïques » qui existent à présent.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 7

II

Leur nature fragmentaire, incoordonnée, parfois contradictoire.

Retourà la table des matières

Les mythes « primitifs » dont nous disposons sont, en général, incomplets et fragmentaires.

Un petit nombre seulement de personnes, dans une tribu, en possède une connaissance étendue. Ce savoir est le privilège des hommes d'âge, qui, après avoir passé par les stades successifs de l'initiation, se sont mariés et ont des enfants.

Chacun d'eux en connaît un plus ou moins grand nombre. Mais souvent il n'en sait ni le commencement ni la fin. Ou bien des parties importantes lui en manquent. Il est rare que d'un seul informateur on puisse obtenir un mythe en entier.

De plus, les mythes d'une tribu donnée, sauf exception, ne forment guère un ensemble.

On a souvent remarqué qu'ils restent extérieurs, et pour ainsi dire indifférents, les uns aux autres. La mythologie d'une tribu peut être d'une richesse inépuisable sans que rien paraisse la coordonner. M. Landtman a trouvé ce caractère très marqué dans celle des Papous de l'île Kiwai

1

. Ce n'est pas ce que nous aurions attendu.

Toutefois, notre surprise provient sans doute de ce qui subsiste dans notre esprit, à notre insu, des spéculations de jadis sur la mythologie. Aux XVIIIe et XIXe siècles, on y cherchait, et naturellement on y trouvait, un effort concerté pour rendre compte de l'origine des choses, analogue, sous une forme plus ancienne, à celui des théologies et des métaphysiques. En fait, cette philosophie du mythe ne portait guère que sur des mythologies contemporaines de religions déjà développées, ou de doctrines métaphysiques dont elles trahissaient l'influence. Mis en présence de mythes tels que ceux d'Australie et de

NouvelleGuinée, ces théoriciens n'auraient pu en méconnaître le manque de coordination.

Ce trait n'est pas particulier aux mythologies australiennes et papoues. On l'a signalé aussi dans celles d'autres sociétés dont la civilisation se place à peu près au même degré de l'échelle. Pour ne citer qu'un exemple, aux îles Andaman, « un caractère des légendes qu'il faut relever est leur nature non systématique. Le même informateur peut donner, en diverses occasions, deux versions entièrement différentes d'un fait tel que l'origine du feu, ou les débuts de l'espèce humaine. Selon toute apparence, les Andamènes regardent chaque petite histoire comme indépendante, et ne comparent pas consciemment l'une avec l'autre. De la sorte, ils semblent n'avoir absolument aucune conscience de ce qui est une flagrante contradiction aux yeux de qui étudie ces légendes

2

».

1

G. LANDTMAN, The Kiwai Papuans of British New-Guinea, pp. 298-299 (1927.

2

A. R. RADCLIFFE-BROWN, The Andaman islanders, p. 188.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 8

En effet, comme chaque mythe ne tient pas plus compte des autres que s'ils n'existaient pas, il est inévitable qu'il se produise entre eux des contradictions. Si choquantes qu'elles nous paraissent, les indigènes n'en sont nullement gênés. Ils n'y prêtent aucune attention. Cette indifférence, constatée par M. RadcliffeBrown aux îles Andaman, se retrouve constamment ailleurs. Par exemple, en NouvelleGuinée hollandaise, « il est extrêmement difficile de se transporter dans la façon de penser de l'indigène, et d'ailleurs le Marind se contredit beaucoup dans ses mythes 1

». A l'île

Dobu (NouvelleGuinée anglaise, « si l'on rapproche les unes des autres les légendes de toutes les descendances totémiques de Dobu, on obtient un système extrêmement illogique. Toutefois, jamais un Dobuen n'a pris la peine de les comparer entre elles 2

.

Personne ne s'aperçoit donc jamais que le système considéré dans son ensemble est contradictoire ». Un peu plus loin, le Dr Fortune ajoute: « A vrai dire, le Dobuen, quand il explique la création, ne se préoccupe guère de la logique. Il ne remarque pas qu'une légende en contredit une autre. Jamais un Dobuen n'a essayé de faire un ensemble des diverses légendes qui contiennent l'explication des origines. Dans l'une d'elles A est antérieur à B, bien que dans une autre B soit antérieur à A. »

Des contradictions du même genre apparaissent dans la mythologie des Eskimo.

Ce qui est beaucoup plus rare, il se rencontre parmi eux des personnes capables d'en prendre conscience, quand on les leur fait remarquer. Il arrive même que l'une d'elles essaie de justifier cette attitude mentale qui nous choque. Rasmussen, qui a vécu quelque temps dans la tribu des Iglulik, et qui jouissait de leur confiance, rapporte une conversation qu'il a eue à ce sujet avec Orulo, femme du shaman Aua, son ami.

« Nous autres Eskimo, lui dit-elle, nous ne nous occupons pas à résoudre toutes les énigmes. Nous répétons les histoires de jadis comme on nous les a racontées, avec les mêmes expressions dont nous avons le souvenir. Et, s'il semble y avoir un défaut de consistance dans l'ensemble de l'histoire, il y a encore bien d'autres événements incompréhensibles que notre pensée ne peut saisir. »

Et alors, après un moment de réflexion, elle ajouta ce qui suit, qui montre, d'une façon frappante, le peu de cas que les Eskimo font de la cohérence logique, dans leur mythologie. « Vous parlez du pétrel des tempêtes qui capture des phoques avant qu'il en existât. Mais, à supposer que nous arrivions à résoudre cette difficulté, il en resterait encore beaucoup d'autres que nous ne pouvons expliquer. Pouvez-vous me dire

où la mère des caribous a pris ses culottes faites de peau de caribou, avant qu'elle eût mis des caribous au monde ? Vous voulez toujours que ces choses surnaturelles soient intelligibles. Mais nous, nous ne nous faisons pas de souci à ce sujet. Nous ne comprenons pas, et nous n'en sommes pas moins satisfaits 3

. » Cette sorte de credo

quia absurdum eskimo témoigne tout ensemble de la foi robuste qu'ils ont en leurs mythes, et du peu d'exigences logiques qui s'imposent à leur esprit en ce domaine.

1

P WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, II, p. 21.

2

R. F. FORTUNE, Sorcerers of Dobu, pp. 30-31. Cf. ibid, p. 94.

3

Kn. RASMUSSEN, Intellectual culture of the Iglulik Eskimo, p. 69.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 9

III

Raisons de leur manque de cohésion logique.

Retourà la table des matières

Ce n’est pas seulement dans leurs mythologies que les primitifs se montrent insensibles à des contradictions que nous jugerions flagrantes. Comme j’ai eu l’occasion de le faire voir ailleurs, en particulier à propos de la « participation », cette indifférence est un des traits par où leurs habitudes mentales contrastent le plus visiblement avec les nôtres. Sans doute, la structure fondamentale de l’esprit humain est partout la même. Quand les primitifs ont le sentiment net et vif d’une contradiction, elle ne les heurte pas moins que nous. Ils la rejettent avec la même énergie. Mais un des caractères distinctifs de leur mentalité consiste précisément en ceci: souvent ce qui, selon nous, est contradictoire, ne leur paraît pas tel, et les laisse indifférents. Ils semblent alors s’accommoder de la contradiction, et, en ce sens, être « prélogiques ». Cette attitude est étroitement liée, d’une part, à l’orientation mystique de leur esprit, qui n’attache pas grande importance aux conditions soit physiques, soit logiques, de la possibilité des choses, et de l’autre, à ses tendances peu conceptuelles. Il forme sans doute des concepts: comment s’en passerait-il tout à fait ? Mais ces concepts, moins nombreux que les nôtres, ne sont pas systématisés comme eux. Par suite, leur langage ne permet pas de passer sans peine d’un concept donné à d’autres de généralité moindre qui y sont compris, ou de généralité supérieure qui le comprennent. Ces primitifs ne disposent donc pas de l’admirable matériel logique et linguistique qui rend aisées et rapides pour nous un grand nombre d’opérations mentales. « L’intelligence du Canaque, écrit M. Leenhardt, n’a guère classé les données de l’expérience sensible; elle n’a pas constitué des généralisations; (arbre, animal, mer, morsure n’existent pas selon le concept que nous en avons

1

). »

Une étude spéciale sur ce sujet a été récemment faite chez les Cherokee. Son auteur avait remarqué, chez les enfants de cette grande tribu du Sud-Est de l'Amérique du Nord, une extrême vivacité d'intelligence, et chez ses medicine-men, c'est-àdire dans ce qu'on peut appeler son élite intellectuelle, un savoir étendu et riche. Mais la médaille a son revers. « Toutes ces connaissances sont loin d'être codifiées. Je me suis souvent donné pour tâche d'essayer de trouver jusqu'à quel point ce savoir était systématisé, ou, comme nous dirions, rationnellement organisé. Cette enquête a toujours abouti à des résultats très défavorables, quoique intéressants.

« Un medicineman comme Og, universellement reconnu pour être celui qui « savait le plus », quand on lui demanda de faire la liste de toutes les différentes maladies qu'il connaissait, en lui donnant cinq jours pour y réfléchir, fut incapable d'en trouver plus de trente-huit plus ou moins différentes.

1

M. LEENHARDT, Notes d'ethnologie néo-calédonienne, Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, VIII, p. 259.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 10

« Un autre, à qui l'on demanda d'énumérer, sans préparation, celles qu'il connaissait, ne put pas dépasser la douzaine, en dépit du fait que tous deux devaient certainement en connaître plus de cent, puisqu'une compilation faite par moi oralement.

révéla que deux cent trente maladies environ leur étaient connues.

« Les mêmes remarques valent pour leurs connaissances en botanique, et s'appliqueraient aussi à leur savoir en religion et en mythologie.

« Poursuivant une expérience semblable avec un autre medicineman, concernant cette fois la religion, la vie future, les esprits qu'il invoquait dans ses formules, je ne parvins pas, par cette méthode, à lui faire dire cinq pour cent de ce qu'il savait sur ces sujets. A la fin, par des questions indirectes et

détournées, je tirai de lui tout ce qu'il connaissait-et la masse en était considérable.

« Malgré la somme importante de leur érudition, et la supériorité, dans certains cas, de leur intelligence, ces vieux messieurs ne semblent guère plus méthodiques que leurs compatriotes laïques. En fait, des nombreux medicine-men que j'ai connus, Og. était le seul, dont on puisse dire qu'il eût une certaine perspective de son savoir, et qu'il ne fût pas irrémédiablement incapable de lier entre eux deux éléments provenant de deux branches différentes de son « érudition

1

». »

Le même auteur a encore remarqué que « les Cherokee possèdent des mots pour rendre des concepts tels que « herbes » en général, ou se rapportant à certaines familles définies de plantes (« familles » entendues ici du point de vue cherokee): par exemple, « celles qui poussent dans la montagne », « celles qui sont toujours vertes », « celles qui poussent près du fleuve », etc, mais qu'ils en font rarement usage, et que d'ordinaire ils emploient les noms particuliers de chaque espèce de plantes 2

».

Ces quelques observations jettent un peu de lumière sur les procédés habituels de cette pensée beaucoup moins conceptuelle que la nôtre. La somme du savoir, ou, selon l'expression très juste de M. OLBRECHTS, de l'érudition, peut s'y élever assez haut. Mais, faute d'être digérée, elle reste à l'état inorganique, et, pour ainsi dire, en vrac. L'intelligence ne répartit pas ce qu'elle acquiert dans des cadres logiquement ordonnés. Par suite, elle n'en dispose pas librement. A chaque nouvelle occasion, elle se réfère à ce qu'elle a appris en d'autres circonstances particulières; les rapports tant soit peu généraux entre des cas plus ou moins différents lui échappent. Les connaissances ne se hiérarchisent pas en concepts subordonnés les uns aux autres. Elles demeurent simplement juxtaposées, sans ordre. Elles forment une sorte d'amas ou de tas. A son tour, cette accumulation de données, isolées quoique

voisines, ne favorise pas la formation de concepts. L'habitude s'enracine donc de les utiliser telles quelles.

Par suite, quelles que soient la vigueur et la vivacité natives de leur esprit, le progrès logique de la pensée, chez ces Indiens, se trouve vite arrêté, l'instrument indispensable faisant défaut. Le champ reste ainsi d'autant plus libre aux préliaisons mystiques.

Les contradictions ont d'autant moins de chances d'être senties, décelées et rejetées.

1

MOONEY and OLBRECHTS, The Swimmer manuscript, Bureau of American Ethnology, Bulletin nº 99, pp. 89-90.

2

Ibid, p. 53.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 11

Si ces habitudes mentales s'observent encore aujourd'hui chez les Cherokee, qui, depuis plusieurs générations, vivent en relations constantes avec les blancs, et qui ont reçu d'eux, avec l'écriture, bien d'autres acquisitions, à plus forte raison dominentelles chez des primitifs tels que les Australiens et les Papous. Cependant, comme j'ai eu l'occasion de l'expliquer, des représentations qui n'ont pas pris la forme de concepts réguliers ne sont pas nécessairement dépourvues de généralité
1

. Un élément

émotionnel commun peut suppléer en quelque manière à la généralisation logique. Ce qui arrive en effet pour les représentations mythiques, qui en général intéressent la catégorie affective du surnaturel. Ainsi s'établit et se fait sentir entre elles une sorte de parenté qui masque le manque de coordination, et empêche du même coup que les contradictions ne soient aperçues.

IV

Fonctions vitales des mythes sacrés et secrets.

Retourà la table des matières

Les tribus d'Australie et de NouvelleGuinée dont nous allons étudier quelques mythes ne connaissent ni dieux, ni déesses, ni divinités d'ordre inférieur, bref, rien qui ressemble à un panthéon. Leurs mythes n'ont donc pas à raconter la généalogie, les aventures, les attributs de personnages divins. Ils n'en remplissent pas moins des fonctions vitales et essentielles, comme le Dr Malinowski l'a montré, avec tant de clarté et de force, en prenant pour exemple ceux des Mélanésiens des îles Trobriand, dont, il a si bien décrit et analysé la mentalité

2

. On va voir qu'ils constituent, à

proprement parler, le trésor le plus précieux de la tribu. Ils sont au coeur de ce qu'elle révère comme sacré.

Les plus importants ne sont connus que des « anciens » qui en gardent jalousement le secret. Ils ne les communiquent qu'à bon escient, et seulement à ceux, en petit nombre, qui sont dûment qualifiés pour les recevoir. « Si grand est leur respect pour ces secrets, qu'ils ne laissent jamais paraître à l' « autorité » blanche le moindre soupçon de ce grand monde de la pensée des indigènes et de ce qui en fait la puissance, toutes choses dont le, blanc est parfaitement ignorant. Les vieux gardiens de ces connaissances secrètes siègent dans le village, muets comme des sphinx, et décident dans quelle mesure ils peuvent sans danger confier le savoir de leurs pères à la jeune génération, et à quel moment précis la communication des secrets pourrait se faire le plus efficacement. Si les circonstances ne se montrent jamais propices, les secrets disparaissent alors avec les vieillards. Bien que ceux-ci ne meurent pas sans douleur, car ils savent que les anciens mythes et les anciennes cérémonies vont tomber dans 1

Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, pp. xxxiii-xxxvi.

2

Br. MALINOWSKI, Myth in primitive psychology, pp. 21, 78, 124.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 12

l'oubli, ce qui condamne la tribu à s'éteindre, ils n'en exultent pas moins en mourant, parce qu'ils ont fidèlement gardé le dépôt à eux confié 1

. »

A vrai dire, l'idée d'en user autrement ne leur viendrait pas à l'esprit. Divulgués, ces mythes seraient profanés. Ils perdraient leur caractère sacré, et du même coup leur vertu mystique. Or, si celle-ci cesse d'agir, la tribu ne peut continuer de vivre. M.

Elkin en a clairement exposé la raison. « La vie même de la nature, et par conséquent aussi celle de l'espèce humaine, dépend des cérémonies et des emplacements sacrés.

La philosophie totémique des indigènes unit l'homme et la nature en un tout vivant, qui est symbolisé et maintenu par le complexe des mythes, des cérémonies et des emplacements sacrés. Si les mythes ne sont pas conservés avec ce qui en fait l'autorité, si les cérémonies ne sont pas célébrées, si les emplacements ne sont pas entretenus comme sanctuaires des esprits, alors le lien vital est rompu, l'homme et la nature sont séparés, et ni lui ni elle n'ont plus aucune garantie qui assure la continuation de leur existence

2

. »

Nous verrons plus loin l'importance des emplacements sacrés aux yeux de ces Australiens et de ces Papous, et que mythes et cérémonies ne sont en fait que des aspects différents d'une même réalité mystique. De même donc que la tribu ne peut subsister sans que les cérémonies soient célébrées, elle n'est pas moins sûrement condamnée à disparaître si ses mythes,

profanés, perdent leur force. Les vieillards, s'il le faut, les emporteront donc avec eux dans la tombe.

Chez les Marindanim (NouvelleGuinée hollandaise, « le mythe est, à proprement parler, le fondement aussi bien de toutes les grandes fêtes, où paraissent des acteurs masqués, représentant des Dema, que des cultes secrets 3

». Dans un autre

passage, M. Wirz, qui a fait des mythes l'axe central de son étude sur les Marindanim, dit formellement que sans eux il n'aurait jamais compris la mentalité ni les institutions de cette tribu. « On peut se trouver dans la plus grande intimité avec les Marind, posséder leur langue, avoir vécu parmi eux; le Dema-wiel et pareillement le culte Majo n'en resteront pas moins inintelligibles, si l'on n'en a pas la clef. Cette clef, c'est la mythologie qui la donne. A tout moment, même dans la vie quotidienne du Marind, on se heurte à chaque pas aux mythes des Dema, des ancêtres de qui tout est issu, de qui tout dépend, et qui ont tout produit: la magie, les formules magiques, les vieilles coutumes, les fêtes, les danses, les chants, les cérémonies de fécondité et les cultes secrets. Tout repose sur la mythologie et sur les Dema 4

. »

Telle étant la place occupée par les mythes dans la vie, tant profane que mystique, des Marindanim, ils ne peuvent pas être tenus jalousement secrets, comme ceux dont M. Elkin parlait tout à l'heure. Il se peut cependant qu'une partie d'entre eux, les plus sacrés, restent cachés aux non-initiés. Ou peutêtre les femmes et les non-initiés n'en connaissent-ils que la lettre, tandis que le sens profond et la vertu mystique qui en font l'efficacité ne sont révélés qu'aux hommes qualifiés pour en être instruits, pour les conserver et les transmettre, et enfin pour célébrer les cérémonies secrètes qui s'y 1

A. P. ELKIN, The secret life of the Australian aborigines, Oceania, III, p. 120 (1932.

2

Ibid, p. 122.

3

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, IV, p. 1.

4

Ibid, III, p. 2.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 13

rapportent. De même, chez les Karadjeri, tribu du Nord-Ouest de l'Australie, « les mythes sont de deux sortes: ceux qui sont connus des deux sexes, et ceux qui ne sont connus que des hommes. Ces derniers. ont surtout rapport à la cosmologie et aux cérémonies d'initiation

1

».

Comme on pouvait s'y attendre, les usages, sur ce point, diffèrent de tribu à tribu.

Néanmoins, il en est d'assez constants, ce dont M. T. G. H. Strehlow vient tout récemment d'expliquer les raisons. « Les mythes d'une tribu sont, pour ainsi dire, la propriété personnelle d'un petit groupe. Les traits généraux d'un mythe peuvent être, et souvent sont en effet, connus d'un bout à l'autre d'une vaste région. Mais les menus détails intimes de l'histoire, et les dessins traditionnels des décorations propres à chaque cérémonie, ne sont connus que d'un petit nombre de vieillards. Ainsi, le mythe raconté plus haut est la propriété du petit groupe (aujourd'hui éteint) d'hommes appartenant aux soussections Ngala-Mbitjana qui habitaient autrefois dans le voisinage d'Ankota. Lorsque l'ancêtre se réincarna dans la personne de l'homme qui est mort dernièrement à Alice Springs, la légende, les dessins de décoration, et tous les churinga devinrent sa propriété exclusive. Tant qu'il vécut, personne autre, excepté son père, son grandpère et le frère de son père, ne pouvait raconter cette histoire à un « outsider ». Personne absolument n'est autorisé à célébrer aucune des cérémonies qui appartiennent à cet homme, à moins qu'il ne soit présent et ne surveille toutes les opérations. Après sa mort,

les hommes Ngala-Mbitjana d'Ankota (ou les groupes voisins, si celui d'Ankota a cessé d'exister) redeviennent les « propriétaires » du mythe, et les churinga sont de nouveau confiés à leur garde.

« Cela rend très difficile de recueillir les mythes étendus, où sont racontées les pérégrinations des ancêtres à travers de vastes régions. Par exemple, tous les Aranda, dont les centres totémiques sont situés tout près du chemin suivi par le groupe d'ancêtres tjilpa (chat sauvage) qui a franchi le mont Conway, connaissent les divers emplacements tjilpa sur cette route, du moins ceux qui sont importants. Mais les détails de ce qui est arrivé là - et c'est eux seuls qui nous permettent d'entrevoir le sens réel de cette tradition - sont tous tenus secrets par les petits groupes (soussections) qui habitent le long de cette route. Par conséquent, pour obtenir un récit fidèle de cette tradition, il faut interroger les vieux chefs de ces groupes les uns après les autres. Procédure qui exige beaucoup de temps et de peine 2

»

En NouvelleGuinée, selon M. Landtman, « les indigènes de Kiwai possèdent un trésor à peu près inépuisable de mythes et de légendes, où se montre la merveilleuse imagination dont ils sont doués. Du point de vue de l'Européen, la plupart de ces contes contiennent le récit d'événements qui sont arrivés, ou supposés tels, et que les auditeurs, par conséquent, devront prendre pour vrais, tandis que d'autres se présentent comme de purs contes d'imagination, sans autre but que d'amuser ceux qui les entendent. Du point de vue de l'indigène, cette distinction n'existe pas. A leurs yeux, toutes les sortes d'êtres légendaires sont réelles, et les récits de leurs exploits tous également vrais. Presque tous les contes sont des traditions de ce qui a réellement eu lieu. C'est le cas même de ceux où l'on voit des animaux se conduire en hommes, car, jadis, les animaux parlaient. Dans un petit nombre de cas seulement, mes informateurs me signalaient certains récits comme inventés exprès pour amuser les gens 3

».-

1

M. and R. PIDDINGTON, Report on the field-work in n. Western Australia, Oceania, II, p. 353.

2

T. G. H. STREHLOW, Ankotarinja, an Aranda myth, Oceania, IV, pp. 198-199 (1933.

3

G. LANDTMAN, The Kiwai Papuans, p. 421.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 14

Keysser dit de même que « les Kai ne connaissent que des légendes: pas de contes, pas de fables. Les récits que nous considérons comme fabuleux sont pour eux des légendes comme les autres

1

». Au contraire, chez les Aranda (Arunta, au rapport de Strehlow, « les légendes ne sont communiquées qu'à ceux des membres de la communauté qui ont été admis au nombre des hommes, et ceux-ci y croient; tandis que les contes sont récités aussi aux femmes et aux enfants, soit pour les détourner d'empiéter sur les secrets des hommes, soit pour leur faire peur avec les mauvais esprits qui les guettent; d'autres contes enfin servent à les amuser »

2

.

Laissons de coté ces contes, relativement peu nombreux, qui de l'avis unanime des observateurs sont destinés à faire rire. En ce qui concerne les autres, il est visible que M. Landtman et Keysser, d'une part, Strehlow de l'autre, ne les regardent pas sous le même angle. M. Landtman ne s'est occupé que du folklore, dont il a publié un très abondant recueil. Il veut simplement faire entendre que les Papous de Kiwai ne paraissent pas avoir le sens de l'impossible, et que rien ne les empêche de prendre pour réels les événements les plus invraisemblables. Mais il ne songe pas à attribuer à ces contes folkloriques la fonction vitale que les mythes, selon M. Wirz et

M. Elkin, remplissent dans la vie des tribus étudiées par eux. La même remarque vaut pour Keysser, qui ne distingue pas non plus d'avec les contes les mythes dont la récitation a une efficacité magique. Quant à Strehlow, il ne s'est pas proposé de faire connaître quelle créance les Aranda et les Loritja accordent aux contes folkloriques. Il a surtout en vue la distinction entre eux et les mythes qui, dans ces tribus comme dans celles que M. Elkin a étudiées, sont souvent secrets et sacrés, et d'une importance vitale pour la société. A Dobu, les légendes dont se compose le rituel indispensable à la culture des yams sont la propriété exclusive des familles. Chacune a les siennes, et elle les tient rigoureusement secrètes

3

.

Aux îles Trobriand, le Dr Malinowski a clairement précisé les distinctions nécessaires.

« Le folklore des indigènes, c'est-à- dire la tradition orale, le fonds de contes, de légendes et de textes transmis par les générations précédentes, se compose des catégories suivantes:

« En premier lieu, ce que les indigènes appellent libogwo « dires d'autrefois », mais que nous appellerions traditions; 2º kukwanabu, contes de fées destinés à amuser à certains moments de l'année, et qui rapportent des événements considérés comme imaginaires ; 3º wosi, les divers chants, et vinavina les refrains populaires, que l'on chante en même temps qu'on joue, ou en certaines circonstances spéciales; et enfin, last but not least, megwa ou yopa, les formules magiques. Toutes ces catégories sont strictement distinguées l'une de l'autre par leur nom, leur fonction, leur rôle social, et par certains caractères formels.

« Les libogwo, que l'on croit véridiques, consistent d'une part en récits historiques, tels que les actions des anciens chefs, les exploits dans le Koya, des histoires de naufrages, etc.; de l'autre, cette catégorie comprend aussi ce que les indigènes appellent lili'u-les mythes, récits qui sont les objets d'une foi profonde, d'un grand respect, et qui exercent une influence active sur leur conduite, et sur la vie de la tribu. Les indigènes

distinguent nettement entre le mythe et la relation historique, mais cette 1

B. NEUHAUSS, Deutsch Neu-Guinea, II, p. 161.

2

G. STREHLOW, Die Aranda-und Loritja-Stämme in ZentralAustralien, I, p. 101.

3

R. F. FORTUNE, Sorcerers of Dobu, p. 95.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 15

distinction est difficile à formuler, et ne peut être exprimée que d'une façon un peu voulue. En fait, elle ne se réalise pas abstraitement pour l'indigène. Quand on raconte une histoire, n'importe quel indigène, même un jeune garçon, pourra dire si c'est un des lili'u de sa tribu, ou non. Pour les autres contes, c'est-à- dire les récits historiques, ils n'ont pas de nom spécial, mais ils diront que cela se passe chez « des humains comme nous ». Ainsi la tradition qui transmet le fond de ces contes les apporte avec l'étiquette de lili'u, et la définition d'un lili'u est, que c'est une histoire transmise avec cette étiquette. Et même cette définition est contenue dans les faits euxmêmes, sans être explicitement spécifiée par les indigènes

1

. » Bref, aux îles Trobriand, les mythes

se séparent nettement des contes et des légendes. Ils ne sont pas secrets, on les respecte et on se guide sur eux. Enfin, les êtres et les événements dont ils parlent appartiennent à un passé qui n'est pas une période historique.

V

Le mythe et le rêve:

sens de altjira, ungud, bugari, etc.; les deux sens de dema.

Retourà la table des matières

Une remarque de M. Elkin permet de pénétrer un peu plus avant dans l'idée que les Australiens se font de leurs mythes sacrés et secrets, fondement assigné par la tradition à tout ce qui est vital pour eux, dans la nature qui les entoure, comme dans leurs institutions. « On les désigne, dit-il, par un terme : altjira (chez les Aranda, dzugur (chez les Aluridja, bugari (chez les Karadjeri, lalau (chez les Ungarinyin, qui a un grand nombre de sens, lesquels cependant se réfèrent tous à l'époque, passée depuis longtemps, où les héros civilisateurs et les ancêtres ont établi la civilisation de la tribu, institué ses cérémonies et ses lois.

« Ce même terme signifie aussi « rêve » ou « rêver »

2

. Mais, pour les indigènes,

cela ne veut pas dire qu'il s'agisse de quelque chose de purement imaginaire au contraire, ce mot désigne une réalité spirituelle. Ce qu'un homme rêve ainsi est sa part des mythes secrets, des cérémonies secrètes, des traditions historiques relatives à l'ancienne ou éternelle époque du rêve

3

. »

M. et R. Piddington disent de même: « Les Karadjeri ont une mythologie très développée, c'est-à- dire des récits rapportant ce qu'on fait, dans un passé lointain, des personnages apparentés pour la plupart à des animaux, à des oiseaux, à des poissons, *etc.* Cette période porte le nom de bugari, qui veut aussi dire « rêve 4

. »

1

Br. MALINOWSKI, Argonauts of the western Pacific, pp. 299-300.

2

Spencer et Gillen donnent aussià « altjira » le sens de « rêve C. Strehlow l'a contesté, maisà tort, semble-t- il.

3

A. P. ELKIN, The secret life of the Australian aborigines, Oceania, III, pp. 128-129.

4

M. et B. PIDDINGTON, Report of fleld work in N. W. Australia, Oceania, II, p. 353.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 16

De ces termes, énumérés par M. Elkin, qui signifient à la fois « période mythique, ou ce qui appartient à cette période », et « rêve », on peut encore rapprocher ungud.

Ce mot, d'après M. Elkin luimême, a au moins autant de sens, en apparence divers, que les précédents. Comme eux, il se rapporte essentiellement à la période mythique, et il n'est pas sans relation avec « rêve ».

Si un même terme, chez diverses tribus du Centre et du Nord-Ouest de l'Australie, désigne à la fois la période mythique (et tout de qui en relève, et le rêve - plus précisément sans doute une certaine sorte de rêve-ce ne peut être là une coïncidence fortuite. Il faut que, dans l'esprit de ces Australiens, un même caractère important appartienne à la fois à la période mythique et au rêve. Et en effet, l'une et l'autre sont transcendants au regard du monde de l'expérience ordinaire. Tous deux donnent accès, au même titre, à ce que, faute d'un meilleur terme, nous appelons le surnaturel 1

.

Aux yeux des « primitifs », en certains cas, ce qui est vu en songe est aussi réel que ce qui est perçu à l'état de veille, plus

réel même, car ce qui se révèle ainsi est d'un ordre supérieur, et peut exercer sur le cours des choses une influence irrésistible 2

. Or, c'est aussi d'êtres et d'événements d'ordre surnaturel que parle cette sorte de mythes. La connaissance qu'ils en apportent équivaut, comme le rêve, à une révélation.

Ils seront donc, comme lui, l'objet d'un grand respect. Les indigènes sentent en eux quelque chose de sacré. Ils éprouvent souvent, à les entendre, l'émotion caractéristique qui se produit quand la catégorie affective du surnaturel entre en action. Ainsi le monde où le rêve introduit ne se distingue guère du monde de la période mythique: monde des forces invisibles, des puissances surnaturelles, de qui dépendent à chaque instant le bien-être et l'existence même de la nature et du groupe humain. C'est là ce que signifie la présence, dans nombre de langues australiennes et papoues, de termes tels que altjira, dzugur, bugari, lalau, ungud, etc, qui veulent dire à la fois « rêve », et « période mythique avec ce qui s'y rapporte ».

Il est encore, comme on sait, une autre voie par où les forces invisibles et les puissances surnaturelles révèlent leur présence et font sentir leur action. Tout ce qui se produit d'insolite ou d'étrange, tout ce qui frappe le primitif, tout ce qui l'émeut et arrête son attention, décèle ipso facto qu'une ou plusieurs de ces forces sont en action 1

On peut rapprocher de ce qui vient d'être dit le passage suivant d'un article de M. E. W. Gifford.

On y voit les Indiens Yuma (de Californie) admettre une relation étroite entre le mythe et le rêve.

« J'ai pensé qu'il serait particulièrement intéressant de rapporter ici les rêves de Joe Homer (l'informateur indien de M. Gifford, puisque l'histoire de la création qu'il a relatée à Herrington est supposée provenir du rêve, au moins en partie. Comme le fait remarquer KROEBER

(Handbook of the Indians of California, p. 857, rêver les mythes est un trait commun à la civilisation des Mohave et des Yuma. Joe Homer, qui avait 56 ans en 1921, était devenu méthodiste. Quand je lui rappelai qu'il ne rêve plus de la

montagne Awikwame, le séjour des dieux, il me répondit que c'était un lieu trop important pour en rêver plus d'une fois. « Vous n'iriez « pasà Washington tous les ans », ajouta-t- il.

« A une certaine occasion, Joe Homer insista sur le pouvoir du rêve comme moyen d'apprendre correctement un mythe. Un informateur Akwa'ala de la Basse-Californie avait rapporté inexactement un conte d'origine. Joe Homer dit que cette inexactitude provenait de ce que l'informateur ne l'avait pas rêvé. » E. W. GIFFORD, Yuma dreams and omens, Journal of American Folklore, XXXIX, p. 58, 1926.- Cf. Spencer et Gillen. « Il est très significatif de trouver que les indigènes qui savent l'anglais-il y ena maintenant beaucoup qui le savent plus ou moins-quand ils parlent de l'Alchera d'un homme et de tout ce qui y est associé dans la période mythique des temps les plus éloignés, l'appellent toujours: ce qu'il rêve », The Arunta, I, p. 306.

2

La Mentalité primitive, eh. II, pp. 95-112.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 17

près de lui. Ce qui est régulier et habituel -conforme, dirions-nous, aux lois de la nature - ne l'inquiète guère. Il s'en prévaut, plus ou moins habilement, dans la pratique; il ne sent pas le besoin d'y réfléchir. Mais l'insolite a la valeur d'un signe qu'il serait au moins imprudent de négliger. Il faut l'interpréter tout de suite, si l'on peut, car il révèle une intervention du monde invisible dans le cours ordinaire des choses.

Ce monde des puissances surnaturelles est toujours prêt, à la moindre sollicitation, à surgir dans la conscience de ces primitifs. De là, leur tendance à assimiler les unes aux autres les révélations par où il manifeste sa présence et son action. Pour des esprits ainsi disposés, le rêve, qui constitue une de ces révélations, devait donc être proche parent du mythe, qui en est une autre. On ira jusqu'à dire, comme les Yuma, que la source la plus sûre des mythes est le rêve. Pareillement, une liaison non moins étroite aura dû s'établir entre le mythe et

cette autre révélation touchant le monde des puissances invisibles et surnaturelles qu'est l'apparition de quelque chose d'étrange ou d'insolite.

Ce n'est pas là une simple hypothèse, c'est un fait nous pouvons le constater. Nous trouvons, en effet, l'identité foncière de ces deux sortes de révélation pleinement sentie, et exprimée d'une façon qui ne laisse aucune place au doute, chez les Marindanim, et chez d'autres tribus encore de la NouvelleGuinée hollandaise. Le témoignage de M. Wirz, formel sur ce point, est d'autant plus décisif que son auteur ne pouvait prévoir l'usage que nous en faisons ici.

La mythologie des Marindanim, très développée, très touffue, fait l'objet d'un volume entier dans l'ouvrage de M. P. Wirz. Elle tourne toute, autour des Dema, c'est-à- dire des « ancêtres » des temps fabuleux, doués de pouvoirs surnaturels, à qui elle attribue la « création » des espèces vivantes, animales et végétales, des îles et des mers, de la terre ferme, des groupes humains et de leurs institutions: bref, de tout ce qui existe aujourd'hui. Mais le mot dema ne désigne pas seulement ces êtres mythiques, ces ancêtres mihumains, mianimaux. Il est employé aussi comme adjectif, et signifie alors « insolite » (surnaturel. « Dans le concept de dema - tels sont les premiers mots de M. Wirz quand il commence à exposer cette mythologie - le Marind réunit une série d'idées dont le caractère commun est « quelque chose d'étrange, d'extraordinaire et d'inexplicable. »

« En premier lieu, dema correspond exactement au mana mélanésien. Tout corps est animé, c'est-à- dire pourvu de certaines forces psychiques. Mais tout corps n'est pas un Dema. Ne le sont, au contraire, que ceux où cette force ou énergie psychique se trouve sous une forme concentrée et intense: par exemple, une pierre singulière, qui a la forme d'une noix de bétel ou d'un petit poisson, L'indigène croit que les forces incluses dans cette pierre doivent être d'une intensité extraordinaire 1

. »

En effet, son aspect insolite a la valeur d'une révélation. Est donc dema tout ce par quoi se manifestent la présence et

l’action d’une force invisible, et qui peut, par conséquent, devenir l’objet d’un mythe.

M. Wirz n’insiste pas sur le fait que les puissances invisibles qui se révèlent par les êtres et les objets étranges, insolites, inexplicables deviennent, une fois personnifiées, les héros des mythes. Mais il esquisse, en quelques phrases, le processus psy-1

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea. II, p. 6.

chologique par lequel cette révélation détermine la production de mythes. « Tout ce qui est ancien et provient du lointain passé, est déjà, en tant que tel, et par soi-même, assez étrange pour être qualifié dema, et particulièrement propre à être enveloppé dans un tissu de mythes. C’est ainsi que les vrais Dema, ceux qui sont universellement admis, remontent aux temps les plus reculés, et avec eux, nous nous trouvons sur le plan de la mythologie.

« Un événement, par exemple, peut avoir été, en soi, assez impressionnant pour qu’on ne cesse pas de le raconter. Il s’éloignera donc de plus en plus, dans ces récits, de ce qu’il était à l’origine; il sera de plus en plus exagéré (ce dont les Marindanim sont particulièrement friands. De la sorte, en peu de temps, un événement sans grande importance peut être l’origine du conte le plus incroyable: par exemple, après une génération, un idiot ne subsistera dans la mémoire des gens que comme un Dema, et personne ne mettra en doute sa nature de Dema. On peut se représenter toute la mythologie des Dema comme bâtie sur des traditions ainsi exagérées, et causalement reliées les unes aux autres

1

. »

Sans nous arrêter en ce moment à cette explication un peu rapide de la genèse des mythes, ou du moins de certains d’entre eux, nous pouvons considérer comme établi le point

suivant: aux yeux des Marindanim, l'apparition de l'insolite est, au même titre que le songe, une révélation touchant le monde des forces invisibles et surnaturelles, et c'est aussi en ce même monde que nous transportent les mythes. Cette conclusion ressort avec d'autant plus d'évidence des divers sens du mot dema que c'est nous qui les distinguons. Le Marind passe de l'un à l'autre sans y penser 2

. Cette

dualité ou multiplicité des sens de dema, précisément parce que les Marindanim ne semblent pas s'en apercevoir, ouvre une vue précieuse sur la nature et l'origine de certains de leurs mythes.

1

Ibid, II, p. 8.

2

A titre de comparaison, il peut être intéressant de rapprocher des sens de dema chez les Marindanim, ceux de mukuru chez les Herero (Afrique du Sud-Ouest, d'après le témoignage récent d'un missionnaire. Après l'effroyable guerre d'extermination qui avait détruit la plus grande partie des Herero, « l'intelligence avait fui au-delà de la frontière, et avec elle la meilleure fraction de nos communautés. La pensée de ceux qui restaient était primitive, et aussi leur langage. Ils ne se servaient pas, pour converser avec le missionnaire, de la « langue de la station », comme faisaient les chrétiens avant eux. Leur manière d'exprimer leurs pensées différait tellement de celle des chrétiens d'avant la guerre, qu'un vieux travailleur de la mission pouvait affirmer qu'ils parlaient un autre idiome. « Les premiers missionnaires avaient choisi, pour traduire Dieu, le nom Mukuru, au lieu de Ndjambi Kurange. Alors, dans l'esprit des gens, Dieu tomba au rang d'ancêtre tribal des chrétiens, et du même coup, d'une façon regrettable, plus d'une fois à celui d'un simple charme.

Après le sermon d'un missionnaire, un chrétien venu d'ailleurs demandaà un membre de la station: « Qui était le missionnaire qui a prêché aujourd'hui ? « D'où tient-il cette facilité à parler notre langue? Il nousa exposé la parole de Dieu comme s'il

avait dans sa poche un“ mukuru ” qui lui fournissait les motsà prononcer. »- A un missionnaire qui demandaità un chrétien baptisé depuis de longues années s’il avait déchiré sa carte de versement, celui-ci répondit: « Comment oserais-je le faire ? N’est-elle « pas mukuru ? » Le terme « mukuru », on ne l’emploie pas seulement pour Dieu, mais aussi pour tout ce qui a rapport à lui, tout à fait selon la coutume des anciens Herero païens. Dans la pensée de ceux-ci, était mukuru tout ce qui, selon eux, recelait en soi des forces invisibles. » Missionnaire Kuhlmann (Omaruru) dans une série d’articles de la Windhuker Zeitung de 1927, cité par V. LEBZELTER, Eingeborenenkulturen in Süd-West- und Süd-Afrika, p. 182

(1934.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 19

VI

Sens de kugi, uaropo, soimi

(NouvelleGuinée hollandaise.

Retourà la table des matières

Chez d'autres tribus papoues de la NouvelleGuinée hollandaise, qu'il a été l'un des premiers à visiter, M. Wirz a trouvé, sous le nom de kugi, l'équivalent à peu près exact du dema des Marindanim. « Les idées religieuses des indigènes du centre de la NouvelleGuinée, écrit-il, se groupent autour d'un concept que je caractériserais volontiers comme le concept fondamental qui sert à la représentation primitive des choses et des événements surnaturels, car il embrasse tout ce qui appartient au monde imaginaire, suprasensible, du primitif. Si riche de sens divers que soit le concept de kugi, il semble, à ce stade primitif des idées religieuses, ne s'être pas encore différencié, et il comprend toute une série d'idées qui ne sont pas nettement distinctes les unes des autres, mais qui forment un concept unique et complexe. Est kugi tout ce qui, d'une façon quelconque, est en liaison (je dirais: participe) avec le monde du suprasensible.

Nous autres Européens, nous chercherions tout de suite à déterminer par une analyse de quels éléments se compose cette croyance à un monde suprasensible ; nous séparerions la croyance aux esprits des morts

1

de la croyance à des forces

démoniaques dans la nature, ou nous en chercherions la racine commune.

« L'indigène n'en fait rien. Pour lui, tout cela est simplement kugi, et ses idées sur l'existence de forces et de phénomènes surnaturels sont confuses, obscures, et interfèrent les unes avec les autres

2

. » Et un peu plus loin: « Pour lui, il n'y a qu'un unique sentiment de crainte et de dépendance, indécomposable, réfractaire à l'analyse 3

. »

Ainsi présenté, le complexe de représentations et de sentiments réunis sous le terme de kugi se rapproche évidemment de celui que détermine la catégorie affective du surnaturel. Il en a la généralité de nature émotionnelle. Il comprend les mêmes éléments de crainte et de soumission en présence de ce qui est senti comme surnaturel.

M. Wirz revient avec insistance sur le caractère « indifférencié » de ce « concept kugi ». Ce qu'il désigne n'est ni personnel, ni non plus impersonnel formellement, mais souvent à la fois l'un et l'autre (comme dema et les autres expressions semblables.

« Il embrasse dans sa totalité tout ce qui est surnaturel, inexplicable, inconcevable (encore comme dema, et constamment hostile à l'homme. »

Tandis que chez les Marindanim, Dema pris substantivement désigne les «

ancêtres » dont les hauts faits et les aventures remplissent tant de mythes, M. Wirz n'a pas constaté que dans les tribus du centre de la NouvelleGuinée hollandaise kugi servit au même usage. « A ce stade extrêmement primitif, dit-il, les idées religieuses sont encore tout à fait indifférenciées: pas de croyance expresse à des démons, pas de 1

En d'autres passages, M. Wirz dit que souvent les kugi sont en premier lieu les morts.

2

P. WIRZ, Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Central Neu-Guinea Expedition, 1921-22, Nova Guinea, XVI, pp. 52-53.

3

lbid, p. 59.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 20

personnification des forces ou des événements naturels, c'est-à- dire pas de croyance à des êtres pensants et sentants, ni à plus forte raison à un principe divin créateur comme croient en trouver chez tous les primitifs les partisans d'un monothéisme originel, pas de culte formel des ancêtres, mais au contraire un sentiment confus de l'existence de forces et de puissances suprasensibles, hostiles et capricieuses. C'est là, semble-t- il, tout le contenu des idées religieuses de ces indigènes 1

. »

Il n'est donc pas surprenant que M. Wirz ne dise rien de leurs mythes. Il n'en a pas recueilli. Peutêtre pense-t-il qu'au stade où ils en sont les mythes proprement dits n'ont pas encore apparu. Cependant, il parle des kugi (le mot étant pris substantivement, tout en observant que ces kugi ne sont à aucun degré des personnes. « Les kugi ne semblent avoir rien à faire avec les forces de la nature ni avec les constellations, qu'on ne songe aucunement à personnifier. J'ai interrogé je ne sais combien de fois les indigènes sur la cause de l'éclair et du tonnerre, et je n'ai jamais obtenu que la même réponse: ce qui occasionne l'orage, c'est le craquement de la surface du ciel, que l'on se représente comme une voûte solide.

« Toutefois, on voit dans les tremblements de terre, très fréquents ici, une manifestation des kugi, qui en cette circonstance sont, sans doute possible, les morts qui se tiennent dans les montagnes. Ils se battent entre eux, ou font la guerre aux hommes vivants; c'est là ce qui fait trembler la terre. »

Si cette explication des tremblements de terre n'est pas, à proprement parler, un mythe, du moins elle en approche fort. Elle permet de supposer que ces indigènes en ont d'autres, d'autant plus que M. Wirz, à sa grande surprise, a trouvé chez eux des churinga de pierre, qui remplissent les mêmes fonctions que ceux des Arunta et d'autres Australiens. Or, comme le dit un observateur tout récent, « ces objets sacrés sont mis en relation étroite avec la « période du rêve » (altjira) par la mythologie 2

». Il en

est sans doute de même en NouvelleGuinée. Puisqu'on y rencontre des churinga, la présomption est forte que, comme en Australie, ils y sont enveloppés de mythes.

Sur les bords du lac Sentani (toujours en NouvelleGuinée hollandaise, M. Wirz a trouvé un terme général, uaropo, qui, à de nombreux points de vue, coïncide avec le dema des Marindanim. « Cependant, une différence essentielle distingue uaropo de dema : on se représente les Dema comme les ancêtres des différents groupes de la tribu, comme les progéniteurs des clans, ce qui n'a pas lieu pour uaropo. Mais, par ailleurs, ce qui est désigné par l'un de ces termes l'est aussi par l'autre. Il s'agit encore ici d'un sentiment plus ou moins confus de dépendance à l'égard de certaines puissances supérieures, qui, joint à des traditions mythologiques liées elles-mêmes à divers événements ou observations, se condense en des représentations déterminées. Par suite, les uaropo sont conçus, en fait, comme des êtres personnels, agissant avec intention, et non pas seulement comme des forces impersonnelles (mana) dont est rempli l'objet qualifié uaropo

3

. » Il y a donc des Uaropo comme il y a des Dema, et

les mythes racontent leurs hauts faits, mais les Uaropo ne sont pas en même temps 1

Ibid, p. 60.

2

W. E. H. STANNER, The Daly river tribes, Oceania, III, p. 401.

3

P. WIRZ, Beitrag zur Ethnologie der Sentanier (holländisch Neu-Guinea, Nova Guinea, XVI, p.

300

des ancêtres totémiques. Uaropo, comme dema, se dit indifféremment d'un être personnel ou de quelque chose d'impersonnel. L'indigène ne se sent pas obligé, comme nous, de se prononcer entre les deux représentations.- « Est uaropo tout ce qui appartient au domaine des choses imaginaires (ce dernier mot est pris constamment par M.

Wirz pour synonyme de « suprasensible, surnaturel, invisible ». A celles-ci s'opposent les choses ordinaires, profanes et concrètes, pour lesquelles l'indigène possède aussi un mot spécial (pujakara. pujakara est à tous les points de vue la contrepartie de uaropo

1

. »

Pris substantivement, uaropo désigne un esprit qui peut, par exemple, occuper une certaine pierre ou la quitter. « Si l'on demande à l'indigène de préciser ce qu'est cet esprit, jamais on n'obtient de réponse sans équivoque. Quand il a dit uaropo, il a tout dit. Réfléchir làdessus davantage n'est pas son affaire. En tout cas, il est absurde de vouloir instituer des recherches sur ce point chez les Papous du lac Sentani ou de la baie de Humboldt

2

. » Il est vrai, et M. Wirz en donne luimême la raison: ils sont incapables d'analyser les termes dont ils se servent, et, à plus forte raison, les complexes de sentiments et d'idées qui y sont impliqués. Mais cette analyse, il nous est peutêtre permis de la tenter, ou du moins de rechercher quels éléments entrent dans ces complexes, en restituant de notre mieux l'atmosphère où ils se sont formés, et l'impression que les mythes produisent sur l'âme de l'indigène.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer comment les esprits uaropo peuvent posséder des hommes âgés, sur qui ils exercent une action de plus en plus profonde. Avec les années, ils les inclinent vers une vie mystique toujours plus intense Ils se les identifient peu à peu. Ils leur procurent ainsi des facultés surhumaines, en même temps qu'ils deviennent l'objet d'un culte de leur part. J'indiquerai seulement que beaucoup de

pierres ou de rochers sont des uaropo. On les reconnaît précisément aux mêmes signes que les pierres dema des Marindanim. « C'est la forme extérieure de certaines pierres qui éveille chez l'indigène le soupçon qu'il ne s'agit pas là d'une simple pierre, mais bien d'un être supérieur, doué de forces magiques. De la sorte, ces pierres, qu'elles soient situées dans l'eau ou sur le sol, dans la brousse ou sur les collines revêtues de gazon, occupent une place tout à fait particulière dans la grande armée des uaropo - à condition, cela va sans dire, qu'elles soient remarquables pour une raison quelconque: leurs dimensions, leur forme, leur couleur, leur ressemblance avec un animal ou un fruit, *etc.*

3

»

A l'idée d'uaropo se joint, dans certains cas, celle de soimi, mais M. Wirz n'est pas parvenu à établir avec précision jusqu'où il convient d'étendre celle-ci. « Souvent, par ce terme soimi, on désigne tous les objets (et non pas seulement les pierres, qui se distinguent des autres choses, de celles qui sont ordinaires et profanes. L'idée de soimi semble ainsi, d'un certain point de vue, identique à celle d'uaropo, mais elle se rapporte à l'objet matériel, tandis que par uaropo il faut entendre l'être spirituel. Ainsi, par exemple, les poteaux ornés de figures sculptées d'hommes et d'animaux qui décoraient jadis les maisons communes et les maisons de culte me furent donnés pour soimi.

« Des pierres soimi en particulier dépendent le bien-être du groupe, sa nourriture, le succès, la santé, *etc.* Faute d'être conservées avec soin, et constamment surveillées, 1

Ibid, p. 301.

2

Ibid, p. 341.

3

Ibid, pp. 304-305.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 22

elles s'enfuiraient dans la brousse, ou du moins leur action bienfaisante serait interrompue.

À lfãr, on m'informa que si une pierre soimi était battue, une pluie diluvienne surviendrait, et tout serait anéanti.

Cependant on ne fait pas d'offrandes proprement dites aux soimi. Chaque pierre a son gardien, qui veille sur elle et accomplit les rites. Ordinairement c'est le chef du village, qui remplit aussi la fonction d'un véritable prêtre du village. »

« Chaque pierre soimi laisse émaner d'elle certaines forces correspondant à son essence la plus intime (uaropo) que l'on cherche à utiliser pour le bien de l'individu ou de la communauté. Mais rien ne ressemble là à l'action du medicineman ou du shaman. Le centre de gravité de ces pratiques se trouve dans une tout autre direction.

Jamais on ne manque d'enfumer ces pierres et de les conjurer. C'est sur ces deux rites que reposent à peu près toutes les idées religieuses de ces Papous.

« Nous avons affaire ici à des pratiques très primitives, datant d'une époque très reculée, qui se sont maintenues jusqu'aujourd'hui, sans se développer davantage, en dépit des influences de toutes sortes qui ont agi sur ces tribus 1

. »

Dans cette étude sur les Papous du lac Sentani, M. Wirz ne parle pas d'ancêtres mythiques. Mais il fait allusion aux « traditions mythologiques dont l'imagination des indigènes est extraordinairement riche

2

». En tout cas, ce qu'il a vu suffit à établir

que pour eux, comme pour les Marindanim, comme pour les tribus du centre de la NouvelleGuinée hollandaise, du monde de l'expérience ordinaire se distingue un monde suprasensible, peuplé de forces surnaturelles et invisibles qui ne sont nettement ni personnelles ni impersonnelles. Uaropo et soimi paraissent correspondre à dema ou à kugi.

VII

Les peintures rupestres du N-O. de l'Australie.

Retourà la table des matières

Au nord-ouest de l'Australie, chez les Ungarinyin, M. Elkin vient de découvrir d'intéressantes peintures rupestres, du genre de celles que Grey avait vues, il y a près d'un siècle, non loin de là, dans les environs du fleuve Glenelg. De plus, il y a recueilli des notions très proches de celles de la NouvelleGuinée hollandaise dont il vient d'être question: l'idée de wondjina, par exemple. Les indigènes appellent de ce nom les galeries rocheuses où se trouvent ces peintures, et aussi les figures (sans bouche, comme les têtes que Grey a reproduites dans son Journal 3

), qui ont l'air de

1

Ibid, pp. 310-311.

2

Ibid, p. 303.

3

G. GREY, Journals of Iwo expeditions of discovery in North-West and Western Australia. 1, p.

202 sqq, (1841.- Cf. infra, p. 136, et Pl.I et Il.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 23

regarder les plantes et les animaux peints sur la même roche, dont elles doivent, semble-t- il, favoriser la reproduction

1

. En même temps, wondjina « signifie pluie, ou

le pouvoir de produire la pluie ». « Le premier sens, et peutêtre le sens originel de wondjina, est: puissance qui produit la

pluie, ou qui est en elle. Si on retouche une tête wondjina, si l'on en rafraîchit la peinture, la pluie tombera, même en saison sèche

2

. » « Peutêtre est-il permis de regarder wondjina comme la force de reproduction dans la nature et dans l'homme, force particulièrement associée avec la pluie 3

. »

Wondjina n'exprime donc pas une notion strictement définie, mais bien plutôt un complexe de représentations et de sentiments qui se rapportent à une réalité mystique, et dont le noyau, si l'on peut dire, est constitué par les idées, liées entre elles, de pluie et de génération. Il convient d'en rapprocher un autre terme, que les indigènes euxmêmes n'en séparent pas, et qui paraît encore plus complexe : celui de ungud.

« Ungud a un grand nombre de sens, dit M. Elkin, et l'un d'eux, en usage surtout dans les « hordes » (subdivisions) du Nord-Ouest de la tribu, en fait l'équivalent de wondjina

4

. » D'autre part, « ce nom de ungud est parfois employé pour désigner une personne, parfois signifie une période très ancienne, parfois encore s'applique à l'esprit aquatique qui est en même temps le serpent arc-en- ciel ». On donne aussi ungud comme l'explication définitive des choses particulièrement remarquables (par exemple des ensembles de pierres qui sont visiblement un produit de l'art. A la question: « Qu'est cela ? », on répond simplement: « C'est ungud 5

» (c'est-à- dire,

cela appartient à la période très ancienne, à la période mythique que l'on appelle de ce nom. « Parfois encore on emploie ungud au lieu de wondjina, et alors ce terme signifie « pluie » et « arc-en- ciel », c'est-à- dire le serpent arc-en- ciel (qui procure la pluie et les enfants. L'emploi de ce terme ungud rattache aussi les peintures à l'époque lointaine de l'origine de la civilisation (époque mythique. Ungud implique quelque chose d'ultime et de définitif. Si une chose est ungud,

ou produite par ungud, il n’y a rien de plus à en dire, ou du moins on n’en dira pas davantage, même s’il était possible à l’informateur de le faire. Les peintures wondjina sont donc douées d’efficacité parce qu’elles sont l’oeuvre de ungud, ou qu’elles datent de la période ungud 6

. »

« Pour conclure, écrit M. Elkin, nous pouvons dire que les peintures wondjina ont pour fonction d’assurer le retour régulier de la saison des pluies, la reproduction normale des animaux et des plantes comestibles, et peutêtre aussi de choses utiles, comme l’ocre, l’influence du soleil, et la disponibilité d’un nombre suffisant d’enfantsesprits (qui entreront dans le ventre de femmes et naîtront à la fin de leur grossesse.

Le rôle de l’homme est de retoucher, et peutêtre, à l’occasion, de repeindre les têtes et les ornements, et de peindre, sur les roches de ces galeries, les objets et les animaux ou les plantes qu’il désire. La vertu de ces peintures wondjina provient du fait qu’elles sont ungud, c’est-à- dire qu’elles appartiennent à la période de ce lointain passé (mythique, qui était « créateur ». Pour la prospérité du présent, il est indispensable de garder le contact avec cette période, et que la continuité demeure ininterrompue.

1

A. P. ELKIN, Rock-paintings of N. W. Australia, Oceania, I, p. 261 (1930.

2

Ibid, p. 263.

3

Ibid, p. 279.

4

Ibid, p. 269, note 8.

5

Ibid, p. 263.

6

Ibid, p. 276.- Cf. Spencer’s Scientific Correspondence, p. 132 (1932.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 24

Ainsi, la forme de la tête ne doit pas changer, et la figure, du moins en principe, ne doit être que retouchée, et non pas entièrement repeinte 1

. »

Ces dernières phrases peuvent donner l’illusion que nous comprenons la signification de wondjina et de ungud. Mais la clarté reste ici superficielle. Nous ne discernons nettement que la fin poursuivie par le moyen des peintures rupestres: les indigènes en attendent une influence bienfaisante sur les espèces animales et végétales dont ils se nourrissent. Quant aux notions mêmes de wondjina et de ungud, le sentiment subsiste d’une obscurité qui ne se dissipe pas, comme si elles contenaient quelque chose de réfractaire à notre entendement.

A vrai dire, chaque fois que, me conformant à l’exemple de M. Elkin, je parle de la notion, de l’idée, du concept de wondjina ou de ungud, j’ai conscience de dénaturer ce que je prétends exprimer. Wondjina et ungud ne sont en réalité ni des « notions », ni des « concepts », ni des « idées ». C’est quelque chose de différent, de propre à la mentalité primitive, qui ne fait pas entrer ses pensées dans les cadres où les nôtres se disposent. Nos concepts généraux peuvent se résoudre par analyse en d’autres qui leur sont subordonnés. Nous les savons ainsi liés les uns aux autres d’une façon intelligible.

Mais les représentations telles que wondjina et ungud ne sont pas proprement des concepts. Ces termes désignent aussi bien des êtres individuels qu’une réalité diffuse. Ils suggèrent à l’esprit des complexes qui ne se laissent pas décomposer par les procédés dont nous avons l’habitude. Nous avons affaire ici à des représentations sans généralité logique, quoique très compréhensives. Par suite, quand nous traitons wondjina et ungud comme des concepts généraux, nous faisons fausse route. Loin que nous en serrions de plus près la signification, elle nous échappe encore davantage.

Faut-il donc renoncer à les comprendre ? Oui, si « les comprendre » doit consister à les faire entrer de force dans des cadres logiques qui les mutilent. Mais peutêtre n'est-il pas impossible de les rendre intelligibles jusqu'à un certain point. Pour avoir quelque chance d'y réussir, il faut d'abord s'astreindre à un effort indispensable: tâcher d'épouser l'attitude constante des primitifs en présence des réalités surnaturelles et mythiques, de saisir ces complexes comme tels sans s'obstiner à les analyser, et de « sentir » comment ils se rapportent à la catégorie affective du surnaturel.

Chez les Karadjeri, autre tribu du Nord-Ouest de l'Australie, M. et R. Piddington ont observé récemment une représentation semblable aux précédentes. « Le mot bugari, disent-ils, comme le mot alchera, a plusieurs sens. 1º Il désigne ce qui exerce une action contraignante sur la société. Dire d'une institution qu'elle est bugari, signifie qu'elle a une autorité spéciale qui la rend inviolable. Cela provient de ce fait, que tout ce qui est bugari a été fondé par des êtres mythiques dans la période bugari, c'est-à- dire au temps lointain de la création du monde. Ainsi, le sens le plus général de ce terme, quand on l'applique à une institution sociale, est que cette institution a une sorte d'impératif catégorique lié à elle.

« 2º Outre qu'il se rapporte à la période où le monde a commencé, et à l'autorité que les institutions présentes puisent dans cette origine, le mot bugari s'emploie aussi pour désigner le totem d'un individu: la liaison est suffisamment claire, si nous réfléchissons que chaque groupe totémique est issu d'un ou de plusieurs ancêtres qui l'ont 1

Ibid, p. 279.

institué dans la période bugari. Ainsi, dans le totémisme des Karadjeri, l'individu, en tant que membre du groupe totémique, est lié, non seulement à ses autres membres, et à l'espèce naturelle qui y est associée, mais aussi à la période bugari.

« 3º Associé à ce dernier sens, un autre emploi du mot signifie « rêves ». Ceci encore est très clair, si l'on se souvient que l'aspect le plus important des rêves, aux yeux des indigènes, est que c'est par le moyen d'un rêve que le père établit l'héritage patrilinéaire du totem pour ses enfants

1

. »

La ressemblance, on pourrait presque dire l'identité, de ces sens de bugari avec certains sens de dema, de kugi, de uaropo, de ungud, est si évidente qu'il n'est pas besoin d'y insister. Un élément, le plus important peutêtre et le plus essentiel, leur est commun à tous: la représentation émotionnelle d'une période et d'un monde distincts de la réalité d'aujourd'hui. Ce monde d'êtres et de forces surnaturels a été l'origine et le fondement de tout ce qui existe actuellement. Comme M. Wirz, M. Piddington dit en termes exprès que cette période fut celle des ancêtres qui ont tout « créé » ou produit, et que ces ancêtres sont connus par les mythes. Le fait paraît très général. Du langage d'autres observateurs qui ne mentionnent pas les mythes, mais qui ont relevé des termes analogues à dema, kugi, ungud, bugari, etc, on peut sans témérité induire que, pour les tribus aussi qu'ils ont étudiées, le monde surnaturel et suprasensible, le monde de la période créatrice, était peuplé d'êtres mythiques.

VIII

Interprétation des mythes selon M. Wirz. Discussion.

Retourà la table des matières

M. Wirz a bien montré que pour les Marindanim, et de même pour les autres tribus de la NouvelleGuinée hollandaise qu'il a étudiées, il existe deux mondes, distincts quoique non séparés: le monde de l'expérience quotidienne et sensible, et celui des forces, des êtres et des événements surnaturels, qui intervient continuellement dans l'autre, dont il est l'origine

2

. C'est le mythe, dit-il encore avec raison, qui, dans la pensée de ces indigènes, fait le passage d'un de ces mondes à l'autre. Il est ainsi le principe général, et à vrai dire unique, des explications dont la curiosité de leur esprit se satisfait.

1

R. PIDDINGTON, The totemic system of the Karadjeri tribe, Oceania, II, p. 374 (1932.

2

« Il ya pour l'Indien Achumawi deux sortes de réalité. L'une est celle de la vie ordinaire, de la vie de tous les jours, et il sait fort bien y appliquer la logique la plus rigoureuse. L'autre est celle d'un monde mystérieux, effrayant, où tout est possible. Ces deux mondes d'ailleurs n'en font qu'un pour lui. Il ne sait pas où l'un s'arrête et l'autre commence. » Dr Jaime de ANGULO, La Psychologie religieuse des Achumawi, Anthropos, XXIII, p. 161, 1928.- Les Achumawi sont des Indiens du centre de la Californie, que M. de Angulo considère comme encore extrêmement« primitifs ».

En même temps, M. Wirz propose une interprétation psychologique de ce processus d'explication. Comme Tylor, comme la plupart de ses successeurs de l'école

anthropologique anglaise, il pense que le Papou a sa « philosophie », qu'il s'interroge sur la raison des choses, et que les réponses qu'il se donne sont exprimées dans les mythes. Si elles nous paraissent le plus souvent enfantines ou absurdes, c'est que les Papous ne savent pas, selon le mot de Descartes, « conduire par ordre leurs pensées. »

« L'indigène (du centre de la NouvelleGuinée hollandaise, dit M. Wirz, ne fait que percevoir les divers phénomènes, il sent et il combine comment ils peuvent dépendre les uns des autres; il philosophe, il spécule, il s'interroge sur la survie des morts, sur ce qu'ils sont et ce qu'ils font, sur la cause des événements, des phénomènes de la nature, de la maladie et de la mort. Mais sa faculté de juger et son pouvoir de combinaison ne portent pas loin. A un certain point, ils s'arrêtent; et à partir de là toutes les questions touchant la cause ou les rapports restent sans réponse. Les plus flagrantes contradictions, la confusion, l'obscurité dominent

1

. »

M. Wirz ne se demande pas si ces indigènes, surtout quand il s'agit du monde surnaturel et de son intervention dans le cours ordinaire des choses, n'ont pas d'autres habitudes mentales que nous, ni si leur esprit ne serait pas orienté en un sens différent.

Il prend simplement pour accordé que leur réflexion soulève les questions mêmes auxquelles la nôtre s'attacherait, si nous étions à leur place, avec notre langue, nos traditions, et nos formes logiques, héritage de l'aristotélisme. Quant aux contradictions et à la confusion qu'ils tolèrent si facilement, il les met sur le compte de la faiblesse de certaines de leurs facultés, comme faisaient déjà Tylor et, après lui, ceux qui ont adopté sa conception de la mentalité des primitifs. Ceux-ci, en présence de tel ou tel phénomène qui les surprend, spéculent et « philosophent »; il vient bientôt un moment où ils s'embrouillent, et ils tombent alors dans un gâchis inextricable.

Cette « philosophie » ajoute M. Wirz, les amène à « conclure » qu'outre le monde de l'expérience actuellement donné, il en existe un autre, qu'il appelle « imaginaire », où ils trouvent l'explication des êtres et des événements du premier. Leur croyance à ce monde « imaginaire » proviendrait ainsi d'un raisonnement, né luimême du besoin de trouver la cause de telle ou telle particularité, de tel ou tel événement du monde de l'expérience ordinaire.

Est-il légitime, demanderai-je, de transporter ainsi nos habitudes mentales et l'orientation de notre esprit, telles quelles, chez les Papous et les Australiens ? Si l'on renonce, comme j'ai proposé de le faire, à cette hypothèse admise d'emblée, sans examen, par Tylor et par ceux qui l'ont suivi, les « contradictions » et la « confusion de pensée » des primitifs prennent un nouvel aspect. Leur croyance à un monde « imaginaire » n'apparaît plus comme la conclusion d'un raisonnement. Aussi bien, ce monde n'est-il « imaginaire » que pour nous. A leurs yeux, il est réel, et même plus profondément réel que celui de l'expérience quotidienne et commune. Il est, lui aussi, objet d'expérience. Mais cette expérience est supranaturelle, et donc d'une valeur supérieure.

D'un mot, selon M. Wirz comme selon Tylor, l'existence de cette réalité suprasensible est « conclue ». Il me paraît, au contraire, qu'elle est immédiatement donnée.

Là où il croit voir une opération de l'entendement, je constate ce que luimême appelle, à plusieurs reprises, un sentiment (Gefühl, Furcht-und Abhângigkeitsgefühl, 1

P. WIRZ, Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Central Neu-Guinea Expedition, 1921-22, Nova Guinea, XVI, p. 59.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 27

en d'autres termes, une expérience très nettement caractérisée par l'action de la catégorie affective du surnaturel. Par suite, ces primitifs ne cherchent pas la « cause »

de ce qui les surprend ou les frappe, en contraste avec l'expérience courante, du moins au sens où Tylor et M. Wirz entendent cette recherche. Cette cause leur étant donnée d'avance, il n'ont pas à se demander quelle elle peut être, ni à spéculer làdessus, ni à « philosopher ». Ils sont métaphysiciens sans doute, mais non pas par appétit de savoir. Ils le sont d'un mouvement spontané, par l'expérience fréquente, on pourrait dire continuelle, qu'ils ont d'une réalité qui dépasse et domine le cours ordinaire de la nature, et y intervient à tout instant.

« Toute la croyance aux Dema, dit M. Wirz, a sa racine, d'un côté dans la mythologie, de l'autre dans les faits et les forces insolites, étranges, que l'on aperçoit encore aujourd'hui

1

. »- Il est vrai; mais on peut aller un peu plus loin, et ajouter que la mythologie ellemême a sa racine dans cette perception, dans le complexe de représentations et d'émotions que traditionnellement l'insolite, l'étrange, quand ils apparaissent à ces primitifs, suscitent dans leur conscience. De cette origine, M. Wirz nous a apporté luimême la preuve décisive: le mot dema, le mot kugi, comme la plupart des termes correspondants dans les langues des tribus considérées, servent à la fois à désigner ce qui est extraordinaire ou étrange, et d'autre part ce qui appartient au monde du rêve, au monde surnaturel. Chez les Marindanim, en particulier, on appelle dema tout ce qui est insolite ou frappant, et Dema les ancêtres mythiques à qui remonte tout ce qui existe actuellement. Ces Dema, le plus souvent animaux-hommes ou hommes-animaux, sont comme des concrétions, des cristallisations, sous la forme d'individus ou de personnes, de ce qui par ailleurs est senti comme la présence impersonnelle d'une force suprasensible.

M. Wirz dit quelque part qu'il n'est rien que les Marindanim n'expliquent par la parenté, c'est-à- dire qui n'ait en dernière analyse son origine dans l'essence ou dans l'action des ancêtres mythiques. Les preuves qu'il en donne paraissent convaincantes.

J'ajouterai seulement la remarque suivante. C'est parce que ce monde mythique leur est immédiatement présent, révélé par les rêves, par les êtres et les événements étranges et insolites,

etc. - qu'ils y cherchent de quoi rendre compte de ce qui est donné dans l'expérience ordinaire; ce n'est pas pour satisfaire à un besoin d'explication que ce monde même est conçu ou imaginé.

Je ne songe donc nullement à contester que le Papou ou l'Australien se pose souvent des questions comme celles-ci: « Pourquoi tel fait plus ou moins singulier se produit-il ? Quelle est la cause de telle particularité, par exemple de la couleur du plumage de cet oiseau, ou de la forme de son bec ? », et que la réponse qu'il donne consiste en un mythe. Mais, s'il cherche d'habitude la cause, non pas dans les faits antécédents, comme il nous semblerait naturel, mais clans le monde des forces invisibles et des êtres mythiques, c'est que ce monde lui est déjà donné, dans une expérience immédiate dont l'autorité est à ses yeux décisive. Par là se manifeste l'orientation mystique de son esprit. Les êtres surnaturels et les forces invisibles dont il se sent constamment entouré fournissent la matière toujours prête d'une réponse aux questions particulières qu'il se pose - de même qu'ils lui inspirent un mélange de crainte, de soumission et de respect dont son activité, pour peu que l'objet s'y prête, se trouve toujours imbue

2

.

1

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, Il, pp. 15-16.

2

M. C. H. de Goeje, en étudiant les mythes des Caraïbes relatifs aux Amazones, est arrivé à des constatations qui s'accordent avec ce qui vient d'être exposé. Ces mythes impliquent l'existence Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 28

LE MONDE MYTHIQUE

Retourà la table des matières

La présence constante de termes tels que alchera, ungud, wondjina, bugari, dema, kugi, uaropo, et autres semblables a fait voir comment certaines tribus australiennes et papoues distinguent, sans les séparer cependant, le monde de l'expérience ordinaire et un monde surnaturel. Elles sont préoccupées de ce dernier au moins autant que de l'autre. Leurs croyances touchant les êtres et les faits de ce monde surnaturel se sont exprimées dans les mythes.

Avant d'analyser le contenu de quelques-uns d'entre eux, une remarque préliminaire ne sera peutêtre pas inutile. Comme dans toute autre étude concernant les primitifs, on s'exposerait ici à de graves erreurs, si l'on usait sans précaution de concepts qu'ils ignorent. Par exemple, un « monde » pour nous - naturel ou surnaturel, peu importe-est un [en grec dans le texte. Il implique l'idée d'un ordre, d'une hiérarchie, d'une disposition rationnelle des éléments dont il se compose: bref, l'idée d'un tout organisé, dont l'unité rappelle de plus ou moins près le consensus des innombrables d'un monde différent de celui de l'expérience ordinaire, monde où les medicine-men Caraïbes sont introduits par des visions (comme les Australiens et les Papous le sont par le rêve, et les novices par la vertu de l'initiation. « Les mythes sont des récits de visions que l'Indien initiéa dans l'extase clairvoyante » (p. 515); et ailleurs: « Les Indiens savent que l'autre monde dont parlent les mythes, et où les initiés ont accès, est l'origine ou la cause prochaine du monde des choses visibles et tangibles » (p. 500. Et enfin, « ona souvent l'impression que l'autre monde est pour l'Indien la réalité véritable, tandis que le monde matériel, qui nous paraît être la réalité par excellence ne serait que ce qu'exprime la formule de Goethe: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis ».

Oudheden ait Suriname, of zoek naar der Amazonen. West-Indische Gids, XIII, 10-11, p. 503

(1932.

cellules d'un corps vivant. Or, (pour ne rien dire ici du monde de la nature, le monde surnaturel de ces Papous et de ces Australiens n'est pas bâti sur ce modèle. Les forces qu'ils y sentent présentes agissent chacune pour ellemême. Leur influence s'exerce pour ainsi dire isolément, sans qu'elles soient, en principe, reliées les unes aux autres.

Elles coexistent simplement. Des observateurs attentifs et scrupuleux, comme Spencer et Gillen en Australie, M. Landtman et M. Wirz en NouvelleGuinée, pour ne citer que ceux-là, sont d'accord sur ce point: nulle subordination de puissances inférieures à d'autres supérieures, ni de toutes à une puissance suprême unique. Elles n'apparaissent dans les mythes qu'en ordre dispersé.

Pour être fidèle, faudrait-il donc qu'une étude de ce monde mythique restât ellemême fragmentaire, et pour ainsi dire sans ordre ? Devrait-elle passer d'un mythe à l'autre, ou d'un cycle à l'autre, sans chercher à établir entre eux une cohésion, une consistance, un accord au moins extérieur, sans écarter les plus grossières des contradictions dont les indigènes paraissent n'avoir aucun souci, ni même aucun sentiment ?- Mais, outre qu'une telle façon de procéder heurte nos habitudes et notre besoin d'arrangement méthodique, elle n'aboutirait, elle aussi, qu'à des résultats peu exacts. Elle méconnaîtrait les éléments de généralité qui, comme on l'a vu, en dépit des apparences, ne sont pas absents de ces mythes : la parenté qu'une inspiration commune établit entre eux, l'homogénéité du ton, la constance de certains thèmes, la ressemblance fréquente des épisodes, et surtout l'uniformité d'émotion qui se manifeste chaque fois qu'ils mettent en jeu la catégorie affective du surnaturel.

D'autre part, le monde mythique de ces Australiens et de ces Papous a ses conditions générales de temps et de lieu: autre élément commun, qu'il convient de considérer avant d'aborder ce monde même.

*

**

Les termes relatifs au monde mythique, alchera, ungud, kugi, dema, etc, impliquent tous l'idée d'une époque ou période très lointaine, où vivaient des êtres, où se produisaient des événements, comme on n'en voit plus de nos jours. Alchera, disent Spencer et Gillen, connote en premier lieu un « passé très éloigné ». Cette antiquité extrêmement reculée remonte si haut que la réalité de cette période-là différait essentiellement de la réalité actuelle

1

. C'était ce que M. Preuss appelle die Urzeit.

On peut, il est vrai, se demander si ces expressions impliquent réellement la présence, chez ces primitifs, de l'idée d'un temps d'une longueur indéfinie écoulé dans le passé. Cette représentation nous est si familière qu'aucun esprit humain, pensonsnous, ne saurait en être dépourvu. En fait, cependant, celle que l'on constate chez ces Australiens et ces Papous n'y ressemble que d'assez loin.

« Les indigènes, dit par exemple le Dr Malinowski, ne conçoivent pas du tout un passé qui serait une longue période, se déroulant en étapes de temps successives. Ils n'ont aucune idée d'une longue perspective d'événements historiques, qui se rétrécit et 1

SPENCER and GILLEN, The Aranta, 1, pp. 304-306 (1927.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 30

devient de moins en moins nette au fur et à mesure que ces événements s'éloignent vers un arrière-plan lointain de légendes et de mythes, qui s'y oppose comme quelque chose d'entièrement différent des plans plus proches. Cette vue, si caractéristique de la pensée historique naïve, dans notre société, est tout à fait étrangère aux indigènes.

Toutes les fois qu'ils parlent d'un événement du passé, ils distinguent s'il est arrivé de leur temps ou de celui de leurs pères, ou non. Au-delà de cette ligne de démarcation, tous les événements passés sont mis par eux sur un seul et même plan,

sans qu'il y ait de gradations: « il y a longtemps », et « il y a très longtemps ». Toute notion d'une succession d'époques est absente de leur esprit. Le passé est un vaste magasin d'événements.

La ligne de démarcation entre le mythe et l'histoire ne coïncide pas avec une séparation nette et définie de périodes dans le temps.

« De même, ils n'ont pas non plus l'idée de ce qu'on pourrait appeler l'évolution du monde et celle de la société, c'est-à-dire ils ne portent pas leur regard en arrière sur une série de changements successifs qui ont eu lieu dans la nature et dans l'humanité, comme nous faisons. Tant au point de vue religieux qu'au point de vue scientifique, nous savons que la terre avance en âge, et l'humanité de même; et nous pensons l'une et l'autre en fonction de cette connaissance. Pour eux, la terre et l'humanité restent éternellement les mêmes, éternellement jeunes. De la sorte, pour juger du plus ou moins grand éloignement d'événements rapportés par la tradition, ils ne peuvent pas employer les coordonnées d'un ordre social qui change continuellement et se répartit en époques. Les personnages mythiques de leurs légendes vivent dans des maisons, ont une nourriture, semblables à celles d'aujourd'hui.

« Toutefois une différence sépare pour eux ce qui est mythe de ce qui est histoire.

Dans le monde mythique, bien que les conditions du milieu fussent les mêmes, il arrivait toutes sortes d'événements qui ne se produisent plus de nos jours. Les gens étaient doués de pouvoirs que ni les hommes d'aujourd'hui ni leurs prédécesseurs n'ont possédés. Dans le monde mythique, des êtres humains sortent de terre. Ils se transforment en animaux. Ces animaux redeviennent hommes. Les hommes et les femmes retrouvent leur jeunesse en dépouillant leur peau; des canots volants traversent les airs, des objets sont transformés en pierres, *etc.*

Un peu plus loin, le Dr Malinowski insiste sur l'absence de toute idée d'évolution.

« Les indigènes parlent bien d'un temps où l'humanité n'existait pas sur la terre, où il n'y avait pas de jardins, *etc.* Mais tout cela arrive tout fait: rien ne change ni n'évolue.

Les premiers hommes qui sortirent de terre arrivèrent avec les mêmes ornements sur le corps, avec leur boîte à chaux, et mâchant leur noix de bétel. L'événement, le fait qu'ils sortaient du sol, était mythique, c'est-à- dire de ceux qui n'arrivent pas aujourd'hui ; mais les êtres humains et le pays qui les recevait étaient tels qu'ils sont à présent

2

. »

Ainsi, le monde mythique ne se place pas à l'origine d'un long développement historique, dont les indigènes n'ont d'ailleurs aucune idée. Le passé dont ils gardent la mémoire ne s'étend guère loin. Au-delà, c'est tout de suite la période mythique. Les Papous de Dobu le disent en propres termes: quatre ou cinq générations avant la présente, c'étaient les personnages des mythes qui habitaient l'île; c'étaient les événements mythiques qui s'y produisaient. Cette période n'appartient pas au temps où se 1

Br. MALINOWSKI, Argonauts of the western Pacific, pp. 300-302.

2

Ibid, p. 305.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 31

meuvent les êtres et les faits d'aujourd'hui. C'était, selon le mot d'un autre auteur, le « temps de la période où il n'y avait pas encore de temps ».

Le Dr Fortune montre, comme le Dr Malinowski, que ces indigènes n'ont pas l'idée d'une évolution, et il a trouvé d'heureuses formules pour caractériser la période qui est, pour ainsi dire, prétemporelle ou extratemporelle. « Beaucoup de

ces premiers ancêtres existent encore, et ils exercent leur influence comme ils ont fait il y a à peu près cinq générations, suivant la légende, lorsque l'existence arriva à l'être, et que l'histoire naturelle commença

1

. » Ces expressions philosophiques ne sont pas du tout hors de propos. Sans doute les Dobuens ne font pas usage, et pour cause, de termes si abstraits. Mais, comme beaucoup d'autres primitifs, ils sentent que le mode d'existence du monde mythique et celui du monde actuel diffèrent qualitativement (nous en verrons plus d'une preuve dans la suite, et que cette différence se reflète dans la coloration propre de chacune des deux périodes.

Chez les Bushmen étudiés par M. Vedder, que certains traits de leur mentalité permettent de rapprocher des Australiens et des Papous, il a observé un manque complet d'intérêt pour le passé en tant que tel. Ce qui est passé n'existe plus; il n'y a aucune raison de s'en occuper. Aussi n'ont-ils rien qui, même de loin, ressemble à de l'histoire. Ils vivent uniquement dans le présent, et pour ce qu'il exige. Pourtant ces mêmes Bushmen possèdent une multitude de mythes et de légendes. Ces mythes situent ce qu'ils rapportent dans une période très ancienne, ce qui ne veut pas proprement dire qu'elle remonte très loin dans le passé. Ou plutôt il ne s'agit pas là du temps tel que nous nous le représentons, mais d'un temps spécial, mythique comme les événements qui s'y passent et les êtres qui y vivent.

Si singulier que cela nous paraisse, ce ne sont pas les mythes qui se rapportent à une certaine période du temps, c'est la période qui participe à la nature du monde mythique. Celuici a son temps propre: c'est-à- dire, les faits et les êtres qui le peuplent sont unis entre eux par une sorte de parenté temporelle. Nous avons peine à comprendre cette participation, parce que nous nous représentons, à part et distinctement, les grandes toiles de fond que constituent l'espace et le temps pour nos perceptions et nos pensées habituelles. Mais, sans contester que ces toiles de fond soient aussi présentes dans l'esprit de ces primitifs, il faut reconnaître que ce qui est réel pour eux, ce qui s'impose à leur attention,

ce sont des portions pour ainsi dire concrètes d'espace, des directions, des emplacements caractérisés par leur solidarité avec certains êtres, et de même des périodes qualitativement définies par leur participation avec les êtres qui y existent

2

.

Les indigènes sentent vivement la différence qui distingue la période mythique de l'actuelle et de l'histoire qu'elle comporte. Ils l'expriment à leur manière - non pas, comme nous le ferions, par les résultats d'une analyse comparative - mais par la description des caractères propres aux êtres de chacune. Ainsi, au dire de Strehlow, les « Aranda appellent les ancêtres mythiques altjirangamitjina : éternels incréés.

Souvent ceux-ci sont transformés, de façon à ne plus être perceptibles à nos sens.

Mais ils n'ont pas cessé pour cela d'exister, précisément parce qu'ils ne sont pas dans le temps. « L'époque mythique, dzugur, écrit M. Elkin, ne doit pas être pensée sim-1

R. F. FORTUNE, Sorcerers of Dobu, p. 99.

2

Cf. HUBERT et MAUSS, Élude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie. Mélanges d'histoire des religions, p. 189.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 32

plement comme un temps passé, mais comme présente aussi et future: comme un état aussi bien qu'une période

1

».

Par suite, quand les primitifs disent que le monde mythique est à l'origine de toutes choses, cela ne signifie pas seulement qu'il est d'une antiquité pour ainsi dire transcendante et « métahistorique », mais aussi, et surtout, que tout ce qui existe en est issu, ou, selon l'expression citée plus haut, que cette

période est « créatrice ». De ce point de vue les mythes, dit M. Wirz, sont une « Genèse 2

». Les indigènes éprouvent

à leur égard des sentiments non moins profonds, non moins intenses que ceux dont les Livres saints peuvent être l'objet. Le Dr Malinowski dit de même : « Le mythe est pour le sauvage ce qu'est pour le chrétien parfaitement croyant l'histoire, dans la Bible, de la création, de la chute, de la rédemption par le sacrifice du Christ sur la croix

3

. » M. Preuss a bien montré le prestige religieux de ces mythes. Il a remarqué, lui aussi, que les « primitifs ne se font aucune idée de la longueur du temps

4

». Lorsqu'il dit qu'ils placent leur période mythique dans le passé le plus lointain, Urzeit, ce n'est pas sur Zeit qu'il faut mettre l'accent, mais sur Ur.

*

**

Une fois la période mythique ainsi bien distinguée d'une antiquité historique, il devient facile d'écarter une équivoque à laquelle on ne prend pas toujours garde.

Le mot « ancêtre » est souvent employé indifféremment pour désigner, soit les êtres mythiques de qui un groupe humain tire son origine, soit les ascendants, les aïeux de la génération présente. Or on voit aisément qu'il n'a pas une même signification dans les deux cas. Les ancêtres ou aïeux qui tiennent une si grande place dans les préoccupations de tant de tribus plus ou moins primitives, telles que les Zuni, par exemple, ou beaucoup de Bantou, ont été des humains pareils à leurs descendants. Ils sont nés, ils ont vécu comme eux. Ils sont morts comme mourront les vivants d'aujourd'hui. Il en est dont on se rappelle la personne, le caractère, les hauts faits.

Ceux mêmes dont le souvenir s'est effacé, on prend bien soin qu'ils ne puissent se sentir oubliés dans les cérémonies et les

sacrifices. Car la génération présente sait que son bien-être et sa vie, d'un certain point de vue, dépendent de leur bon vouloir. Leur déplaisir peut entraîner les pires calamités ; les maladies feront rage, les femmes seront stériles, la pluie refusera de tomber, *etc.* On fera donc tout ce qu'il faut pour les contenter. On n'aura garde de négliger les offrandes et les sacrifices auxquels ils ont droit. Ce culte dont ils sont l'objet explique comment H. A. Junod a pu dire que chez les Thonga les ancêtres sont des dieux. D'autres missionnaires ont employé la même expression. Mais ces ancêtres ainsi divinisés, et sans l'avis de qui l'on n'oserait rien entreprendre (on les consulte par la divination, n'en restent pas moins représentés comme des humains. Ils ont vécu à un moment donné du passé. Ils ont été les pères des pères des hommes qui vivent à présent.

1

A. P. ELKIN, The secret life of the Australian aborigines, Oceania, III, pp. 135-136.

2

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, 11, p. 16.

3

Br. MALINOWSKI, Myth in primitive psychology, p. 21 (1926.

4

K. Th. PREUSS, Der religiöse Gehalt der Mythen, pp. 12, 23 (1933.

Les ancêtres dont parlent les mythes se distinguent nettement de ceux-là. Aucun lien historique assignable ne les rattache aux générations qui ont précédé l'actuelle. Ils appartiennent à la période « extratemporelle », au « temps où il n'y avait pas encore de temps ». Ils y ont « créé », « produit » ce qui existe aujourd'hui, et chacun, en particulier, y a donné naissance au

groupe humain dont il est l'ancêtre. L'a-t-il engendré, au sens physiologique que nous donnons à ce mot ? Pour la pensée mythique, la question ne se pose pas en ces termes. Indifférente, à son ordinaire, au mécanisme de l'enchaînement des causes et des effets, elle réserve son attention à ce qu'elle appelle « création » ou « métamorphose ».

M. Elkin, à propos du totémisme sexuel, en Australie, a fait la remarque qu'il y avait là, pour les indigènes, descendance sans filiation naturelle. « La grande idée centrale de la société Kurnai, écrit-il, est celle de descendance commune », et il cite ce passage de L. Fison et A. W. Howitt : « Tous les descendants de Yeerung sont frères, toutes les descendantes de Djeetgun sont soeurs. » Il ajoute: « La croyance que toutes les femmes d'une société descendent d'un ancêtre autre que celui des hommes peut nous sembler étrange. Mais elle est suffisamment logique pour l'esprit des indigènes, qui y joignent la croyance à la préexistence d'esprits 1

» (qui, en se réincarnant,

rendent possibles les naissances. Ces esprits, un être mythique les a « créés »

ou « produits ». C'est en ce sens qu'il est l' « ancêtre » des générations successives.

Ces ancêtres mythiques, comme on l'a vu, n'étaient pas soumis aux conditions de l'existence humaine. Éternels incréés, ils n'ont pas eu besoin de naître, et ne connaissent pas la mort. « Au commencement (c'est-à- dire dans la période mythique, est-il dit dans un mythe des Aranda, vivait à Ankota un homme qui était sorti de terre sans avoir ni père ni Mère

2

. » Leur action s'exerce hors du temps, et par conséquent elle n'a pas de fin.

Leur présence, quand ils se sont transformés, par exemple en arbres, en rochers, etc, se lit à livre ouvert au seul aspect de la configuration du sol. Ils ne reçoivent ni offrandes, ni sacrifices. Mais les cérémonies, qui le plus souvent sont des mythes mis en action et représentés sous forme dramatique,

sont célébrées à leur intention. Elles tendent à réaliser une participation, une communion intime avec eux. Elles équivalent ainsi à un culte, sous une forme, il est vrai, à laquelle nous ne sommes pas accoutumés, et qui ne s'adresse pas à ce que nous appelons des divinités.

Spencer et Gillen ont remarqué que, chez les Arunta et les Loritja, le culte des ancêtres, au sens ordinaire du mot, est inconnu. On peut en dire autant, en général, des tribus australiennes et papoues dont il est question ici. Inversement, là où ce culte a pris un développement important, les ancêtres mythiques ou totémiques, si l'on en reconnaît de tels, n'ont pas de relief, et ne jouent pas, à beaucoup près, le rôle social et religieux de ceux d'Australie. Tout se passe, semble-t- il, comme si plus les ancêtres (type humain) tiennent de place dans la vie de leurs descendants, plus les ancêtres (type mythique) se trouvent rejetés dans l'ombre, ou même dans l'oubli.

Cependant, s'il est permis de regarder les civilisations telles que celles des Aranda et des Marindanim, par exemple, comme antérieures à celles du genre des Zuñi et des Bantou, peutêtre quelque chose des ancêtres mythiques des premières a-t-il passé chez les ancêtres (type humain) qui les supplantaient. Là serait la raison profonde du 1

A. P. ELKIN, Studies in Australian totemism, Oceania, IV, p. 116 (1933.

2

T. G. H. STREHLOW, Ankotarinja, an Aranda myth, Oceania, IV, p. 187 (1933.

fait que les uns et les autres sont désignés par le même nom. Sans doute, ce que l'on peut craindre ou espérer des ancêtres (type humain) rend compte, semble-t- il, de l'attitude que l'on observe à leur égard chez tant de primitifs. Mais cette explication n'est pas entièrement satisfaisante. Peutêtre, dans la vénération qui entoure tout ce qui provient de ces ancêtres,

dans le sentiment indiscuté qui fait considérer toute innovation comme un crime, comme une impiété (à moins qu'elle ne se présente comme conseillée par les ancêtres, faut-il reconnaître un vestige, une survivance de l'émotion sui generis éprouvée par les Australiens, les Marindanim, etc, à la pensée du monde mythique et de ce qui s'y est produit. L'autorité, le prestige religieux de ce qu'ont établi, pratiqué, recommandé les ancêtres (type humain, et le culte même dont ils sont l'objet dans des sociétés déjà relativement développées, dériveraient ainsi en partie des sentiments que, sans doute pendant de longs siècles, ont inspirés les mythes, et les ancêtres créateurs, fondateurs, inventeurs, transformateurs, etc, qui les peuplent.

D'autre part, les ancêtres (type humain) appartiennent, comme les autres morts, au monde des puissances invisibles. Or ce monde est très voisin du monde mythique, si même il ne se confond pas avec lui. De ce point de vue, l'ancêtre (type humain) et l'ancêtre mythique ne sont plus si loin l'un de l'autre. Ils font l'objet de croyances du même genre. Qu'il s'agisse du premier ou du second, les relations que l'on peut avoir avec lui appartiennent à cette portion de l'expérience des primitifs que, pour la distinguer de l'expérience positive, j'ai appelée « mystique ». En d'autres termes, elles mettent en jeu la catégorie affective du surnaturel. Ainsi peut s'expliquer que l'être mythique, « créateur » ou « producteur » d'un groupe humain, soit dit son ancêtre sans l'avoir engendré à proprement parler-et que, inversement, les ancêtres humains soient souvent revêtus d'un prestige sacré semblable, sinon identique, à celui qui appartenait aux êtres mythiques.

Les plus anciens observateurs avaient déjà insisté sur l'habileté des Australiens à reconnaître les directions de l'espace, et admiré comme ils savent s'y conformer dans la pratique. « J'ai souvent été frappé, écrivait N. W. Thomas, de voir chaque tribu prendre exactement sa place dans leur camp commun, précisément d'après leur position respective dans leur pays, telle que l'indique la boussole (ils en ont une connaissance parfaite. J'ai trouvé que cela se passait toujours ainsi, sans exception, et dernièrement, quand les noirs arrivèrent, j'ai pu de cette façon me rendre compte de quelle direction venait chaque tribu

1

. »

Le fait pour deux groupes d'occuper des emplacements contigus n'est pas non plus indifférent. Il a même tant d'importance, il joue un rôle si considérable, qu'il équivaut à une parenté. « Sans appartenir au même groupe, les hommes qui habitent des localités contiguës sont plus étroitement associés que des hommes qui vivent en des endroits à quelque distance les uns des autres. En fait, ce lien par le lieu était fortement marqué - il l'était si fortement pendant la célébration de leurs cérémonies, que nous avons constamment trouvé nécessaire d'employer l'expression « parenté de lieu » (local relationship)

2

. »

Cette parenté entre deux groupes contigus consiste en ce qu'ils participent tous deux également aux puissances mystérieuses qui émanent du sol et des accidents de terrain, sur le territoire qui leur est commun. Toute atteinte à ce qui pousse ou vit sur
1

Letters from Victorian pioneers, p. 96.

2

SPENCER and GILLEN, The Arunta, 1, p. 12. (1927.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 35

cette terre est ressentie par les indigènes comme lésant la vie même de l'un et de l'autre groupe. J'ai donné ailleurs des preuves de cette participation 1

; en voici quelques

autres, recueillies en diverses parties de l'Australie. Dans la région de Boulia (Nord-Ouest du centre du Queensland, « quand une forte inondation se produit, elle apporte Karumari, esprit qui apparaît sous la forme d'un énorme serpent aquatique. Si un indigène en voyage veut traverser l'eau, il y

entrera d’abord seulement jusqu’à la ceinture. Trouve-t-il l’eau assez chaude, il traversera là, ou à quelque autre endroit; si elle est trop froide, et s’il persiste à essayer tout de même de passer, il sera infailliblement saisi par le serpent, c’est-à- dire, noyé, sans que rien puisse le sauver ou le ranimer. Sur le point de traverser à la nage quelque grand cours d’eau ou fleuve qu’il croit suspect ou dangereux, l’indigène s’adressera auparavant à Karumari, à peu près dans les termes suivants: « Ne me touche pas! Je suis de ce pays-ci! » Mais s’il devait passer un fleuve, même dans son propre pays, en compagnie d’un homme étranger à la région, il pourrait lui arriver malheur

2

». La présence de cet étranger

risque d’affaiblir l’effet de la participation entre l’indigène et les puissances du fleuve de son pays.

Dans cette partie du Queensland, non seulement chaque tribu a son territoire propre, avec le droit exclusif d’y errer et d’y chasser à sa fantaisie-mais chaque famille y possède son domaine particulier. Elle en connaît en détail la configuration, les plantes qui y poussent, les endroits où se trouvent tels ou tels animaux, etc, de même qu’un blanc sait ce qu’il y a dans son jardin. « Qu’une famille ou un individu se procure des végétaux ou du gibier sur le terrain appartenant à une autre famille, sans en avoir obtenu la permission, est un acte de maraudage, punissable. Il se commet rarement.

Les indigènes sont très hospitaliers, et quand une famille a plus d’aliments d’une certaine sorte qu’il ne lui en faut, elle invite en général ses parents et ses voisins à venir les partager. Mais un étranger à la tribu, s’il maraude, s’expose à être tué. Le risque qu’il court est énorme

3

. » Si le groupe réagit ainsi instinctivement, c’est qu’il se sent atteint dans une de ses appartenances. Les produits de sa terre, plantes et animaux, c’est luimême, non par métaphore, mais dans toute la force du terme.

Cette « parenté de lieu », cette participation entre un coin de terre déterminé, et les êtres humains et autres, qui y vivent, est particulièrement manifeste quand il s'agit des centres dits totémiques. « Pour beaucoup de totems, écrit M. RadcliffeBrown, il semblerait que le centre totémique, ou terrain de la cérémonie, se trouve dans une partie du pays où l'espèce totémique est spécialement abondante. En mainte occasion, j'ai pu avoir la preuve que la plante ou l'animal totémique est réellement plus abondant aux environs du terrain de la cérémonie qui s'y rapporte, que dans le reste de la contrée. Dans la plupart des cas, l'endroit où se célèbre la cérémonie est désigné par un mot où le suffixe na s'ajoute au nom du totem. Par exemple, il y a deux centres totémiques pour le scarabée (Murumbari, et tous les deux sont également appelés Murumbarina)

4

. »

Les centres totémiques locaux, les espèces animales et végétales et les groupes humains qui les fréquentent, les cérémonies qui y ont lieu, tout cela doit également 1

La Mentalité primitive, pp. 520-521.

2

Dr W. E. ROTH, Superstition, magic and medicine, North Queensland Ethnography. Bulletin no 5, p. 26.

3

Ibid, Bulletin no 8, p. 8.

4

A. R. RADCLIFFE-BROWN, Three tribes of western Australia, Journal of the Royal Anthropological Institute, XLIII, p. 167 (1913.

son existence aux ancêtres mythiques. Spencer et Gillen s'en sont convaincus chez les tribus du centre et du Nord de

l’Australie, M. Elkin et M. RadcliffeBrown chez plusieurs de celles du Nord-Ouest. « La cérémonie dans un centre donné, écrivait encore récemment M. RadcliffeBrown, est la propriété du clan à qui ce centre appartient, et ce sont les hommes de ce clan qui la célèbrent. Il y a un ensemble de mythes qui racontent comment les divers centres totémiques sont venus à l’existence, par suite de l’action de certains ancêtres totémiques. On peut remarquer que généralement un centre totémique est un endroit au voisinage duquel l’espèce totémique est très abondante

1

. »

Cette liaison intime entre les cérémonies totémiques, l’endroit où elles doivent se célébrer, l’animal ou la plante totémique, d’une part, et, de l’autre, l’ancêtre mythique qui en est l’origine commune, a été signalée par bon nombre d’observateurs. Ils ont fait ressortir l’importance capitale qu’elle a aux yeux des indigènes. « Les totems objets de culte, dit par exemple M. Elkin, sont toujours locaux : c’est-à- dire, chacun d’eux est associé à une portion définie du territoire de la tribu; par suite, chaque clan totémique a la garde des mythes et des cérémonies qui décrivent ce qu’ont fait les héros de jadis dans sa localité particulière

2

. » Et un peu plus loin, en termes encore

plus nets: « Le totem n’a pas seulement des attaches historiques et mythiques. Il en a aussi de locales: c’est-à- dire, il est lié à une aire bien définie du territoire de la tribu.

« De la sorte, le totem (kangourou, serpent noir, etc, objet du culte pour une personne, la lie à la localité où le héros civilisateur ou ancêtre de ce totem a voyagé, accompli certains actes, et peutêtre institué des cérémonies et des coutumes. Ainsi, la participation personnelle d’un membre de ce clan totémique avec la période héroïque (mythique) est associée à une aire de pays bien définie. Il doit conserver et transmettre cette participation. De ce point de vue, plus particulièrement, il s’intéresse aux sites compris dans cette aire, qui sont

spécialement associés aux actes créateurs les plus importants de ce héros. Quand il les visite, son émotion est intense: il y entre du respect, de la crainte et de la foi

3

. »

Les conséquences d'une telle participation s'aperçoivent sans peine. « Le lien entre une personne et son pays West pas simplement géographique ou fortuit: c'est un lien vital, spirituel et sacré. Son pays. est le symbole en même temps que la voie d'accès du monde invisible et puissant des héros, des ancêtres, et des puissances dispensatrices de la vie, dont profitent l'homme et la nature 4

. » Par suite, éloigner

l'indigène de ses centres totémiques, ce n'est pas simplement l'exiler, ou le mettre dans des conditions défavorables. C'est, à la lettre, lui ôter la possibilité de vivre. II S'attendre à voir les indigènes continuer à vivre de leur vie normale quand on les retire de leurs terres ancestrales, est injuste et peu convaincant. Non seulement, dans leur nouveau séjour, ils n'ont plus la connaissance hautement spécialisée des ressources qu'offre le pays, mais, ce qui est encore plus important, ils sont tout d'un coup privés de tout ce qui a le plus de prix à leurs yeux dans leur vie religieuse et cérémonielle.

Comme M. Elkin et d'autres l'ont montré, les croyances et les pratiques cérémonielles des indigènes tendent toujours à être localisées, à se concentrer dans le domaine de leurs ancêtres, sur certains arbres, certaines pierres, certains trous d'eau 1

A. R. RADCLIFFE-BROWN, The social organization of Australian tribes, Oceania, I, p. 210

(1930.

2

A. P. ELKIN, The secret life of the Australian aborigines, Oceania, III, p. 128 (1932.

3

Ibid, p. 129.

4

Ibid, p. 130.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 37

de ces localités, où habitent des êtres spirituels ou des forces surnaturelles de qui, dans la pensée de l'indigène, dépend qu'il soit soutenu et protégé. Sur une terre étrangère, il ne peut pas célébrer les cérémonies qui, croit-il, lui procurent sa nourriture, et qui certainement lui donnent un sentiment de bien-être social. Enlevez un indigène du territoire de sa tribu, et il est désormais dans l'impossibilité d'observer la plupart de ses cérémonies. Il dépérit de regret

1

. »

*

**

En NouvelleGuinée, chez les Marindanim, nous retrouvons, sous une forme presque semblable, la même participation intime entre les ancêtres mythiques et les endroits où s'est manifestée leur activité, en particulier les centres totémiques, ou bien les traits saillants du paysage. « Les endroits où les Dema se sont retirés, ou bien où ils se trouvent encore, on les appelle Demamirãv, c'est-à- dire emplacements des Dema. Déjà, vus du dehors, ces endroits sont remarquables par quelque chose d'étrange et d'extraordinaire. Il s'y trouve par exemple, de bizarres formations de terrain, des fossés, des hauteurs, des bancs de sable ou de pierres, des marécages; sur mer, on y entend des bruits étranges; dans les fleuves, les Dema produisent des tourbillons, et dans la mer des vagues dangereuses pour les embarcations. Parfois on y voit des apparitions extraordinaires-ce sont les Dema euxmêmes- qui sortent de terre; Mais le plus souvent elles restent fugitives et indistinctes. En général, la croyance aux Demamirãv se rattache à certains faits, à certains événements qui ont eu lieu à ces endroits. Le Marind met tous ces éléments en relation les uns avec les autres, et forme de longues chaînes causales

reliées entre elles comme un réseau. D'autant que l'indigène n'accepte jamais un événement purement et simplement ; au contraire, il en cherche une explication, et, pour cela, il fait appel à d'autres événements qui se sont déroulés à ce même endroit, en même temps ou auparavant, peutêtre il y a longtemps.

Mais pour lui, d'une façon générale, sans les Dema il n'y a pas d'explication; car tout ce qui est étrange ou insolite se ramène toujours aux Dema 2

. »

Sa pensée, constamment occupée, pour ne pas dire obsédée, par ce qu'il se représente, ou plutôt ce qu'il sent sous le nom de dema, oseille entre les deux sens de ce mot qu'elle ne cherche pas à distinguer: d'une part, ce qui est étrange, insolite, extraordinaire, et la force impersonnelle qui se manifeste ainsi; de l'autre, les Dema, héros civilisateurs, ancêtres mythiques mihumains et mianimaux. Elle passe de l'un à l'autre sans s'en apercevoir, ou pour mieux dire, ces deux sens, pour elle, n'en font qu'un. Les accidents de terrain, les traits saillants ou singuliers du pays, etc, attestent pour lui, comme pour les Australiens, la présence et l'action, passées et encore actuelles, des ancêtres mythiques. Bref, il ne peut jeter les yeux autour de lui sans avoir le vif sentiment que là, et encore là, et là bas encore, une force surnaturelle, un être mythique s'est manifesté une fois, ou même s'est définitivement logé. Le sol et la mer sont comme des albums vivants où les mythes se sont inscrits.

« Autre propriété des Demamirãv : ce sont très souvent des centres totémiques; c'est-à- dire, les descendants du totem, qui ont été engendrés ou produits par le Dema, 1

R. FIRTH, Anthropology in Australia 1926-32 and after, Oceania, III, p. 10 (1932.

2

Paul WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu-Guinea, II, p. 14.

s’y rencontrent en grand nombre. Les mythes se réfèrent aussi assez souvent à cette présence d’espèces déterminées d’animaux ou de plantes, ou d’autres objets naturels 1

.

» Il s’agit évidemment ici de la même participation intime que les Australiens, comme on l’a vu plus haut, sentent exister entre un certain emplacement (centre totémique local, le héros mythique qui y a créé ou produit une espèce vivante, les représentants actuels de cette espèce, et les cérémonies, fondées par l’ancêtre mythique, que le clan célèbre en cet endroit. « Ce n’est sûrement pas un hasard, ajoute M. Wirz, si sur le territoire d’un clan totémique se rencontrent aussi en grand nombre les descendants des ancêtres à qui les mythes le font remonter. Il y a dans ces mythes un noyau de vérité. Chaque trait particulier de la configuration du terrain, la présence de tels animaux ou de telles plantes sur le territoire d’un certain clan ont provoqué la formation de mythes, et de relations totémiques avec les ancêtres du clan, les Dema, qui en quelque façon s’accordaient avec ces particularités et cette présence 2

. »

Ainsi se trouvent étroitement unies, ou même fondues ensemble dans l’esprit des Marindanim, des relations que nous avons l’habitude de regarder comme distinctes: relations de causalité ou de production, de parenté, de situation dans le temps et l’espace. Fusion que nous ne saurions obtenir par un rapprochement, même intime, de ces relations représentées d’abord chacune à part et abstraitement. Chez les Marindanim, elle se réalise d’emblée toute seule. C’est un complexe fortement teinté d’émotion, dont nous pouvions bien imaginer qu’il existe, mais sans être capables de le susciter en nous-mêmes. Tout ici tourne autour des Dema. « A propos d’un événement quelconque, l’indigène voit toujours d’étroites relations entre sa cause, le Dema, et l’homme, qui est passif; comme, par ailleurs, chaque Dema qui habite en un certain lieu près d’un village est considéré comme un parent proche, et le plus ancien de ses habitants.

« De même que les villages et les plantations de sago et de cocotiers qui leur appartiennent ont été de tout temps la propriété des ancêtres du clan, dont ils sont l'oeuvre, à ce que l'on croit, de même toutes les particularités, tous les traits saillants de ce territoire remontent aussi aux ancêtres les plus éloignés, aux Dema, dont l'action est présente dans tous les événements, dans toutes les forces insolites et étranges.

Tout cela témoigne d'une union intime entre les Marindanim et leur territoire 3

. » On

reconnaît dans cette union intime une forme de ce que j'appelle participation. Chaque trait saillant de la région qu'ils habitent a une signification mystique à leurs yeux. Ils se sentent ainsi immédiatement unis aux ancêtres mythiques, à qui ils doivent leur propre existence, et qui ont aussi produit le pays luimême, ses particularités, et les espèces animales et végétales qui y vivent.

A l'île Kiwai, « il n'y a presque pas de point remarquable du paysage que l'on ne regarde comme le séjour d'un être mythique. En certains cas, l'existence de ces êtres ainsi localisés semble être prise pour une chose qui va de soi, bien que l'on n'ait à peu près rien à en dire, sauf leur nom, qui est généralement celui de l'endroit, auquel on affixe le mot abéra (père) ou nogére (vieil homme. Certains de ces esprits locaux sont de la famille des êtres humains, d'autres sont des animaux mythiques, et parfois nous rencontrons même des arbres doués de propriétés merveilleuses 4

».

1

Ibid, II, p. 15.

2

Ibid, Il, p. 34.

3

Ibid, Il, p. 137.

4

G. LANDTMAN, The origins of sacrifice as illustrated by a primitive people in Essays presented to C. G. Seligman, p. 109 (1934.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 39

Chez les indigènes des îles Trobriand, le Dr Malinowski a constaté de semblables croyances. Il a trouvé pour les exprimer d'heureuses formules, par exemple lorsqu'il décrit l'influence du mythe qui donne la vie au paysage. « Il faut remarquer que les traits de ce paysage dont le mythe raconte les transformations témoignent de la véracité du mythe dans l'esprit de l'indigène. La parole du mythe devient réalité dans le rocher et la colline, dans les changements subis par la terre et la mer. Les couloirs où la mer s'engouffre, les rochers fendus, les êtres humains transformés en pierres, tout cela met le monde mythique en contact immédiat avec les indigènes, le rend tangible et permanent. D'autre part, les histoires (mythes) ainsi puissamment illustrées réagissent à leur tour sur le paysage, le remplissent d'événements dramatiques, qui, fixés là à jamais, lui donnent un sens parfaitement précis 1

. » Le mythe trouve ainsi

une illustration dans les traits mêmes du pays où il s'est incorporé. Tel accident de terrain, telle singularité locale a été l'occasion de la naissance d'un mythe. Inversement, dans la physionomie du pays, les mythes font apercevoir les marques de l'activité des ancêtres.

Même dans une région occupée par les blancs, tant que les indigènes n'ont pas oublié leurs mythes, ils persistent à les voir inscrits dans le sol. La configuration du pays garde à leurs yeux son sens mystique. En Australie centrale, par exemple, chez une tribu Aranda du nord, Miss Olive Pink, explorant une partie de son territoire, en compagnie du chef, il y a deux ans à peine, celui-ci s'offrit à lui montrer les « ancêtres » (mythiques) qui étaient visibles autour d'eux. C'étaient des arumba-arunga, des deux sexes (littéralement « doubles spirituels », grands-pères paternels, témoignages perceptibles aux yeux de leur existence en cet endroit au temps dit

Alcheringa. Il lui fait voir les « Deux Garçons qui chantent », le « Boomerang de la main gauche », lancé là par un héros d'une distance d'à peu près 120 milles à vol d'oiseau, le « Vieil Homme Porc-Épic » (par Vieil Homme, je pense qu'il voulait dire : de la période mythique.

« Ces arumba-arunga étaient des preuves matérielles que ces ancêtres avaient existé jadis sur la terre, ou des preuves de ce qu'ils avaient fait, et ainsi, de leur présence, c'est-à- dire de la présence de ce qu'il y a d'éternel en eux. Il y avait aussi la mère et l'enfant Kangourous Bleus. Je ne sais pas au juste s'il s'agissait d'une « mère »

humaine et de son enfant, dont le nom totémique était kangourou bleu, ou d'un kangourou bleu femelle et de son petit.

« Les pierres qu'il me désigna sous ce nom étaient deux morceaux de rocher bleu, un grand et un petit, émergeant du lit sablonneux du cours d'eau (à sec en ce moment.

« Le premier arumba-arunga que nous avions vu, aux yeux aveugles de qui n'était pas indigène, était simplement une colline basse, remarquable cependant par son sommet calcaire blanc qui tranchait sur la teinte bronzée du reste du paysage. Une fois les yeux ouverts par les explications de l'indigène, on pouvait très bien imaginer que c'étaient là les têtes décorées de deux femmes de l'altjira. Elles s'étaient assises là, avaient orné leurs têtes avec de la chaux et des queues de rats blancs.

1

Br. MALINOWSKI, Argonauts of the western Pacific, p. 330.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 40

« A peu près un mille plus loin, nous vîmes le haut de la tête de l'une de ces femmes, mais on n'apercevait plus que le sommet blanchi par la chaux. Elle s'était « enfoncée dans la terre ».

Quelques jours plus tard, dans un autre site, « on nous montra tout autour de nous des personnages de l'altjira, sous forme d'arbres et de traits du paysage, C'est alors que la « valeur »

spirituelle du lieu commença à prendre possession de moi: sa réalité pour l'indigène, et la vie des mythes tels qu'il me les récitait, la rendant réelle pour moi aussi.

« Deux eucalyptus me furent donnés pour des « chiens sauvages ». Quelques arbres étaient un chef bandicoot, qui ordonnait aux hommes tjilpa (chats-sauvages) de s'en retourner dans leur pays. Les grosses branches d'un arbre mort étaient ses bras étendus pour un geste de commandement. Les visiteurs indiscrets se voyaient sous la forme d'eucalyptus. De la sorte, bien que le site fût profané depuis longtemps par des gens de notre civilisation, néanmoins, grâce à la présence de celui en qui le premier chef s'était réincarné, il donnait encore une impression de sacré, qui s'exprima par les rites observés quand on s'en approchait, et par les mythes liés à lui que l'on récitait

1

. »

Il ne serait pas difficile de montrer des « participations » analogues aux précédentes dans un grand nombre de sociétés, situées, sur l'échelle des civilisations, non loin des Australiens et des Papous dont il vient d'être question. Je n'en citerai que deux exemples. Aux îles Andaman, « nous pouvons dire, en bref, que les motifs locaux des légendes servent à exprimer les valeurs sociales des localités. En général, chaque localité a sa version propre des légendes, ou les événements racontés sont supposés avoir eu lieu à tel ou tel endroit des environs. De cette façon, tous les traits les plus saillants d'une localité sont associés aux événements des légendes. L'effet de ces associations, dans l'esprit de l'indigène des Andaman, est semblable à celui que produisent sur nous-mêmes les associations historiques de notre pays. Elles servent à lui faire prendre conscience de son attachement à son pays, ou à exprimer le sentiment qu'il en a

2

».

En Nouvelle-Calédonie, M. Leenhart a fait la même remarque. « Tous ces détails topographiques (donnés dans une légende)

sont rigoureusement précis. Et leur précision même explique le refus des Canaques de raconter une légende quand ils ne savent pas exactement tous les noms de la topographie de l'histoire. On dirait que l'indigène a besoin de suivre le récit dans son cadre géographique, pour trouver les points d'appui de sa mémoire ou de son imagination

3

. » Il y trouve aussi la trace

vivante, incorporée là, des héros de la légende. M. Leenhart le dit luimême ailleurs.

« La prière aux lieux topographiques, qui a précédé à Houaïlou la prière aux ancêtres, était adressée à des lieux identifiés au totem ou à l'ancêtre, ces lieux formant un ensemble de participations où la personne et son habitat sont confondus 4

. »

1

Olive PINK, Spirit ancestors ina northern Aranda horde, Oceania, IV, p. 186 (1933.

2

A. R. RADCLIFFE-BROWN, The Andaman islanders, p. 387.

3

M. LEENHARDT, Documents néo-calédoniens, Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, IX, pp. 114-115, note 70.

4

Ibid, p. 392.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 41

*

**

Ainsi, dans un passé très lointain, au temps où « il n'y avait pas encore de temps », alors que le pays n'offrait pas le même aspect qu'aujourd'hui, l'état des choses différait fort de celui

que nous voyons. C'était le monde décrit par les mythes: objet, pour les indigènes, d'un intérêt passionné et inépuisable. Car on y reconnaît la cause et l'origine du monde actuel, lequel ne subsiste que grâce à lui, comme nous le verrons bientôt, par une sorte de création continuée, ou plutôt, intermittente. Quelle idée les mythes en donnent-ils ? Pouvons-nous, sans trop la dénaturer, la rendre dans nos langues ?

Si nous essayons de la traduire en concepts à arêtes nettement tranchées, ou même de la décrire d'une façon précise, l'image que nous donnerons de ce monde ne pourra être fidèle, ne fût-ce que pour les deux raisons suivantes: 1º ce n'est pas un « monde » ordonné, et dont les éléments se composent à la satisfaction de notre esprit; 2º

beaucoup de ces éléments, et les plus essentiels, proviennent sans doute de l'expérience de ces primitifs. Mais cette expérience, qui leur fournit des données sur le surnaturel, en cela plus riche et plus ample que la nôtre, ne se laisse pas enfermer dans un cadre de concepts. Notre effort doit donc tendre, non pas tant à rendre intelligible ce monde mythique (puisque, plus nous y réussirions, plus nous nous serions en réalité éloignés du but)- qu'à entrer le mieux que nous pourrons dans le sens de cette expérience qui met les primitifs en contact avec les forces suprasensibles et les êtres mythiques.

Ils se sentent en effet constamment en présence d'une multitude indéfinie de forces et d'êtres invisibles qui existaient déjà à l'époque mythique. Mais alors ceux-ci étaient le plus souvent visibles ; ils parcouraient même la contrée sous des formes diverses. Ces représentations d'êtres individuels n'excluent d'ailleurs pas celle d'une force quasi universelle, impersonnelle, présente dans tous les êtres et tous les objets, passant de l'un à l'autre, plus dense et plus puissante dans celui-ci, plus rare et plus faible dans celui-là. Chez les Marindanim, par exemple, l'aspect insolite, ou bizarre, ou étrange d'un objet ou d'un être fera aussitôt soupçonner qu'une force surnaturelle s'y manifeste. La forme extraordinaire d'un rocher, un tourbillon dans la mer, les allures singulières d'un animal, etc, les feront qualifier de dema. Néanmoins, au même moment, le Marind parlera aussi

des Dema, personnages mythiques qu'il appelle par leur nom, dont il sait les pouvoirs surhumains, les exploits qu'ils ont accomplis, les endroits qu'ils ont habités, les traces qu'ils y ont laissées, *etc.* Que le même mot serve ainsi à désigner ce qui se révèle par les êtres et objets insolites du monde actuel, et les héros du monde mythique, ce n'est surprenant que pour des esprits orientés comme les nôtres. La mentalité primitive n'y voit pas de difficulté.

D'autres tribus de NouvelleGuinée et d'Australie emploient de la même façon des termes tout à fait analogues à dema. Par exemple, on a vu plus haut les divers sens du mot wondjina chez les Ungarinyin (Australie du Nord-Ouest. M. Elkin ajoute la remarque suivante : « Wondjina : principe de vie généralisée, que symbolisent les peintures wondjina particulières à chaque grotte. Mais, d'autre part, le Wondjina de chaque galerie (ou grotte) peut être un certain héros civilisateur de la période ungud, Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 42

comparable aux héros mura-mura de l'âge mythique chez les Dieri, ou aux héros de l'altjira (alchera) des Aranda. Les indigènes parlent du Wondjina de ce centre, et du Wondjina de cet autre centre, etc, et les comparent même entre eux d'après la satisfaction plus ou moins grande qu'ils accordent aux requêtes des humains. Ce point n'est pas encore définitivement établi; mais, selon l'interprétation que M. Love (missionnaire de la région) propose de la mythologie des Warara (voisins des Ungarinyin, les Wondjina furent les premiers hommes à errer sur la terre, créant nombre des traits saillants du paysage, et s'enfonçant dans le sol en des endroits où leurs portraits sont restés, et où leurs esprits demeurent à tout jamais 1

. » Comment ne pas reconnaître

en ces Wondjina les ancêtres mythiques des Arunta, et les Dema des Marindanim ?

Selon la réflexion frappante de M. Preuss, nous attribuons à la distinction entre les personnes et ce qui est impersonnel une importance que la mentalité primitive ignore.

C’est une réalité mêmement sentie qui lui apparaît tantôt comme dema (principe général de vie, tantôt comme un Dema (personnage, héros mythique. Il n’y a rien là qui l’embarrasse. Et nous-mêmes ajoute M. Preuss, quand nous essayons de nous représenter la création du monde, ne voyons-nous pas aussitôt la puissance créatrice sous la forme d’une personne

2

?

Les héros civilisateurs et autres personnages des mythes, dans les tribus d’Australie et de Nouvelle Guinée considérées ici, offrent des caractères remarquablement constants. Aucun ne connaît la mort, aucun n’a commencé d’être: ce sont les éternels incréés (altjirangamitjina de STREHLOW, appelés par Spencer et Gillen numbakulla, mot qui signifie « venus de rien, tenant d’euxmêmes leur existence ».

Tous, en second lieu, possèdent à un très haut degré le pouvoir de transformer, soit ce qu’ils rencontrent sur leur chemin, soit euxmêmes. En fait, ils se présentent aussi bien sous la forme d’une plante ou d’un animal que sous celle d’un être humain. Enfin, c’est eux qui ont « produit », pour ne pas dire « créé », tout ce qui existe dans le monde actuel: les accidents de terrain qui donnent au pays sa physionomie, les espèces animales et végétales qui y vivent, les clans et les tribus qui l’habitent, les institutions qui maintiennent ces sociétés, *etc.* Le plus souvent un clan, et l’espèce animale ou végétale dont il porte le nom, et que l’on appelle son totem, ont pour ancêtre commun un de ces personnages mythiques.

Ainsi, le numbakulla qui est l’ancêtre du clan très important des Achilpa (chat sauvage) « au cours de longs voyages « créa » nombre des traits essentiels du pays, et décida de l’emplacement où se trouveraient les centres locaux associés aux divers knanja (clans) : les Achilpa (chat sauvage, Erlia (émou, Arura (kangourou, Udnirringita (witchetty grub, Irriakura (yelka, Emora (opossum, *etc.* En parcourant la contrée, il n’y a pas seulement créé des montagnes, des fleuves, des plaines et des dunes ; il a encore donné l’être à toutes sortes d’animaux et de plantes 3

».

STREHLOW dit de même, au sujet des personnages mythiques des Aranda: « Quand l'eau se fut retirée de la terre ferme, partout sortirent du sol les altijirangamitjina (les éternels incréés, les dieux totémiques, qui jusqu'alors avaient habité des cavernes souterraines. Ils apparurent pour la plupart sous forme humaine ; mais ils étaient doués de pouvoirs surhumains, et possédaient la faculté de produire des animaux dont 1

A. P. ELKIN, Totemism in N. W. Australia, Oceania, III, p. 462 (1933.

2

K. Th. PREUSS, Der religiöse Gehalt der Mythen, p. 46 (1933.

3

SPENCER and GILLEN, The Arunta, I, p. 356.

ils portaient le nom. Ils pouvaient aussi à tout moment revêtir la forme de ces animaux; beaucoup d'entre eux erraient même pendant longtemps sous cette forme dans le pays: (kangourou, émou, aigle, etc, et précisément dans les mythes ils sont désignés par leur nom d'animal

1

. » Chez les Loritja, la légende de ces héros est un

peu différente. « En différents endroits sortirent de terre les dieux totémiques, les tukutita, c'est-à- dire les éternels incréés. Au commencement, ils avaient la forme humaine; mais un jour un être malfaisant sous la forme d'un chien gigantesque, rayé de blanc et de noir, arriva. et donna la chasse aux tukutita. Ceux-ci prirent la fuite, et revêtirent une forme animale. Les uns se transformèrent en kangourous, d'autres en émous, en aigles, *etc.* Surviennent deux tukutita, qui mettent en fuite l'être malfaisant et le tuent. Alors la plupart des tukutita reprirent la forme humaine, mais en gardant la faculté de

revêtir à volonté celle des animaux dont ils portaient le nom. Après beaucoup de marches et de contremarches qui font l'objet de mythes totémiques, les corps des tukutita se transformèrent les uns en arbres, d'autres en rochers, et quelques-uns seulement en tjurunga de bois ou de pierre 2

. » (Chez les Aranda la proportion

est inverse)

Que signifie au juste, dans l'esprit des Australiens, ce terme remarquable : les éternels incréés ? Il n'y est pas entouré de l'atmosphère métaphysique et abstraite qui l'enveloppe pour nous. Il exprime surtout ce que les Ungarinyin rendent par ungud, et les Papous du centre de la NouvelleGuinée hollandaise par kugi. M. Elkin et M.

Wirz traduisent ces mots de la même manière. Ungud, kugi, c'est la période au-delà de laquelle on ne remonte pas, avec tout ce qu'elle contient. Ne demandez pas aux indigènes quelle en est l'origine ou la cause: c'est une question qu'ils ne se posent pas. Si on la soulève devant eux, ils ne se soucient pas d'y trouver une réponse. Lorsqu'ils ont dit qu'un être est ungud, ou kugi, ils ont tout dit. La limite est atteinte, ou plutôt on est passé à un plan transcendant, de même que dans nos théologies l'éternité ne participe pas au flux du temps.

Lorsque des observateurs, trouvant que ces notions ne sont pas pleinement satisfaisantes, veulent pousser plus loin leurs investigations, leur insistance paraît aux indigènes déplacée et inconvenante. Il arrive même qu'ils y voient une sorte d'impiété, s'il est permis d'employer ici ce mot. Ainsi, dans une île du détroit de Torrès, « M. Bruce a attiré mon attention sur ce fait que, dans les légendes et le folklore (inséparables des mythes, les principaux personnages des deux sexes sont rarement mariés, et si quelqu'un est en train de raconter les exploits et les aventures d'un de ces héros, et que vous vous informiez s'ils étaient mariés ou qui étaient leurs parents, le conteur vous regarde, et répond, comme si, en faisant une telle demande, vous aviez commis une profanation:

« Mais non, certainement ! Il vient de la façon qui lui est propre, sans avoir ni père ni mère.

« Il est très amusant d'entendre le « mamoose » Henry repousser dédaigneusement l'idée que ces personnages soient mariés, ou qu'ils aient des parents. Leur existence est aussi réelle pour lui que celle de sa femme et de ses enfants 3

. »

1

C. STREHLOW, Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral Australien, 1, pp. 3-4.

2

Ibid, II, pp. 2-3.

3

Reports of the Cambridge Expedition Io Torres Straits, VI, p. 314.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 44

Laissons de côté ce qui concerne le mariage. M. Bruce voit bien qu'en s'informant des parents de ces héros on commet une sorte de profanation, dont le chef indigène est choqué autant que surpris. Mais il ne comprend pas ce qui se passe dans l'esprit de ce chef, pour qui l'existence de ces héros est non seulement réelle, mais au-dessus du temps. Ce sont, comme les ancêtres mythiques des Arunta et des Loritja, des « éternels incréés ». Sans être euxmêmes engendrés, ils ont produit tout le reste. Ils appartiennent à la période alchera, ungud, kugi, *etc.* Demander qui les a mis au monde, c'est méconnaître grossièrement le premier de leurs caractères. Les enfants mêmes savent cela. Seul un blanc peut poser une question si sotte.

Au sujet des Dema, dans les mythes des Marindanim, M. Wirz insiste sur les mêmes attributs essentiels. « Ils se trouvent partout: aussi bien à l'intérieur qu'à la surface de la terre, dans l'air, dans l'eau, dans la mer. Ils peuvent se transformer en n'importe quels animaux ou objets, et se manifester par des allures bizarres ou insolites, par des phénomènes étranges

1

. » Ainsi compris, ils oscillent entre l'impersonnalité et l'individualité. En un sens mieux délimité et plus restreint, on les appelle « ancêtres ». En deux mots, « ces Dema, entant que les hommes en descendent, étaient des êtres de forme humaine, qui avaient le pouvoir de se transformer, et produisaient toutes sortes d'objets

2

». Mais en voici une description moins sommaire.

« Les ancêtres des Marindanim, Comme des autres hommes et du reste des êtres vivants en général, ont été, il y a très longtemps, les Dema.

« Ces Dema (on dit aussi Amai, c'est-à- dire grands parents, aïeux, étaient des êtres de forme humaine et animale, doués de capacités et de pouvoirs extraordinaires, surnaturels. Ils possédaient en outre la faculté de se transformer, et d'accomplir toutes sortes de choses singulières, qui ne sont plus possibles pour les hommes qui vivent actuellement. Tout ce qui existait alors était dema. Des hommes, des plantes, des animaux « vrais » (c'est-à- dire tels que nous les voyons, il n'y en avait pas encore en ce temps-là. Au contraire, dans cette période, tous les êtres et les objets de la nature possédaient encore des pouvoirs extraordinaires; ils les ont perdus au cours des générations, pour devenir des hommes, des animaux, et des plantes ordinaires. Tout ce qui existe aujourd'hui est issu des Dema. Ceux-ci, pour une part, se sont transformés euxmêmes en animaux, plantes, et autres objets; pour une autre part, cela a été engendré ou produit d'une autre façon par les Dema, ce qui n'a plus lieu à présent. De la sorte.

ces êtres et objets naturels sont parents des différents clans, puisque les uns et les autres remontent à des ancêtres qui leur sont communs, les Dema. (C'est là le totémisme des Marindanim, ou du moins un de ses aspects

3

.) »

Sans jamais se lasser, les mythes tracent de cette période un tableau dont les traits sont à la fois uniformes et variés : d'une

diversité inépuisable dans le détail, d'une constance presque parfaite pour l'essentiel. Partout les ancêtres, ou héros civilisateurs, sont, comme les Dema des Marindanim, à la fois humains et animaux, ou humains et végétaux. Partout ils possèdent, avec beaucoup d'autres facultés, deux pouvoirs fondamentaux: celui de transformer à volonté soit euxmêmes, soit ce qui les entoure, et celui de « produire », de « créer », d' « inventer », de « fonder ». D'autre part, ce monde où ils ont « erré » (les mythes se plaisent à les suivre dans leurs pérégrina-

1

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, IV, p. 73.

2

Ibid, II, p. 184.

3

Ibid, II, p. 10.

tions, et « créé » était, comme eux, surnaturel. Êtres vivants et objets inanimés - la mentalité primitive ne les sépare pas nettement comme la nôtre-tout y était dema. La nature, à cette période mythique, était aussi « surnature ». Chaque fois que la récitation des mythes ou les cérémonies l'évoquent à leurs yeux, les primitifs se sentent en contact avec cette réalité supérieure, transcendante, et cependant familière.

*

**

« L'indigène des îles Andaman ne peut pas regarder les ancêtres comme des personnes tout à fait semblables à luimême, car c'est à eux qu'est due l'institution de l'ordre social auquel il ne fait que se conformer et dont il a le bénéfice. Il dit par conséquent que c'étaient des hommes plus grands que lui - voulant faire entendre qu'ils étaient plus grands au point de vue mental ou spirituel plutôt que physique,

et qu’ils étaient doués de pouvoirs très supérieurs même à ceux des medicine-men du temps présent

1

. » De même, à l’île Kiwai, « dans la période mythique, les chiens différaient de ce qu’ils sont aujourd’hui. Ils étaient pareils aux gens, sauf en ce point, qu’ils avaient quatre pattes. Ils aidaient leurs maîtres à travailler dans les jardins; ils savaient parler comme les hommes

2

».

Il est de règle dans les mythes que les animaux et les hommes soient mis sur le même pied. Cette assimilation va tellement de soi que souvent elle reste implicite. Le mythe parlait d’hommes, et tout à coup, à un certain moment du récit, on s’aperçoit que ce sont des kangourous, ou inversement. Pour ne citer qu’un cas de ce genre, entre mille, « il y avait une fois, dit un mythe Loritja, deux aigles qui vivaient à Kalbi. Ils avaient construit leur nid sur un haut rocher, et dans ce nid se trouvaient deux aiglons que les vieux aigles nourrissaient de chair de wallaby. Un jour, les deux vieux aigles s’envolèrent très loin de leur demeure, et arrivèrent à Eritjakwata. où ils tuèrent un kangourou gris à coups de lance

3

». Ces vieux aigles étaient donc des humains

? A quel moment en avaient-ils pris la forme ? Le mythe ne croit pas nécessaire de le spécifier.

Dans un mythe Marind, « Piakor enfante successivement: d’abord un oiseau qui avait un visage d’homme. - «Mais ce n’est pas là un être humain véritable! » dit Geb (le mari) en colère, -puis un second oiseau, mais différent. Le troisième enfant est un poisson, le quatrième aussi, mais d’une autre espèce. Geb était irrité. « Mais « tous ceux-là sont de purs Dema ! » Le cinquième enfin fut réellement humain. Geb se réjouit d’avoir un garçon, et lui donna le nom de Lamua. Le sixième fut un garçon du nom de Mangis, le septième une fille

appelée Belewil. Les enfants suivants furent derechef des oiseaux-Dema : d'abord une chouette, puis d'autres 4

». Ainsi, de ces

nombreux « enfants » qui naissent de la même mère, les uns sont des humains, des deux sexes, les autres des animaux de l'air ou des eaux. Le mari de Piakor en paraît plus chagriné que surpris.

1

A. R. RADCLIFFE-BROWN, The Andaman islanders, p. 383.

2

G. LANDTMAN, Folktales of the Kiwai Papuans, p, 473; Acta societatis scientiarum fennicae, XLVII (1917.

3

C. STREHLOW, Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral Australien, p. 20.

4

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea Il, p. 45.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 46

Innombrables sont les histoires de ce genre dans les mythes (qu'il est bien difficile de séparer du folklore. Nous les trouvons fabuleuses, et proprement incroyables.

Mais c'est que nous n'avons pas, comme ces indigènes, l'expérience, le sentiment immédiat de la réalité du monde mythique et de ce qu'il contient. Leur conviction sur ce point est si forte, qu'elle retentit même sur l'idée qu'ils se font de la nature présente.

Ils savent bien, comme nous, que leurs femmes n'accouchent jamais d'oiseaux ni de poissons. Mais il ne s'ensuit pas qu'une telle naissance leur paraisse, comme à nous, tout à fait impossible. Si on leur affirmait qu'il vient de s'en produire une dans la case voisine, ils ne se refuseraient pas absolument

à le croire. Ce serait un enfant-dema. Ce qui les préoccuperait aussitôt, serait de savoir ce que présage cet accouchement insolite.

A quel malheur faut-il s'attendre, et comment s'en garantir ?

Des faits comme celui-là, et d'autres non moins extraordinaires, rares dans le monde actuel, étaient courants dans la période mythique. Les transformations les plus invraisemblables s'y accomplissaient sans difficulté, en un clin d'oeil, grâce aux pouvoirs que possédaient les Dema. La progéniture bigarrée de Piakor n'est donc rien d'exceptionnel, dans un monde où, a priori, aucun prodige n'est impossible.

Les indigènes, cela va sans dire, sont à cent lieues de ces formules générales et abstraites. Elles expriment cependant assez bien les tendances auxquelles leur esprit obéit habituellement. Il n'y a guère de mythes, relatifs à cette période, où les êtres et les objets les plus divers ne se transmettent instantanément les uns en les autres. Un ancêtre-Dema se change en un rocher, et demeure tel indéfiniment, un morceau de bois un peu allongé et étroit devient un crocodile, *etc.* En moins de temps qu'il n'en faut pour l'écrire, une forme nouvelle s'est substituée à celle que l'on voyait. On a donné à cette propriété caractéristique du monde mythique le nom de « fluidité ». Il fait bien ressortir le contraste entre cette « surnature » et la nature actuelle, où les séquences de phénomènes sont régulières, même si le déterminisme n'en est pas rigoureux, comme l'impliquent les représentations des primitifs. Le monde mythique ignore même cette fixité relative. Sa fluidité consiste précisément en ceci, que les formes spécifiques des plantes et des animaux y sont aussi peu stables que les lois des phénomènes. A tout moment, n'importe quoi peut arriver. De même, tout être vivant peut à chaque instant revêtir une nouvelle forme quelconque, soit par l'effet de son propre pouvoir, soit sous l'action d'un Dema. Tout dépend des forces mystiques en jeu, et ne dépend que d'elles.

Ainsi, dans le monde de l'expérience ordinaire, pour faire d'un petit enfant un homme, il faut, des années durant, des soins de toutes sortes. Une longue éducation physique et morale est

indispensable. Mais, dans les mythes, les enfants prodiges brûlent les étapes. Tandis que les femmes indigènes allaitent leurs bébés pendant au moins deux ou trois ans, nous voyons souvent, dans les mythes, qu'un enfant, à peine né, n'a déjà plus besoin de prendre le sein. En quelques jours, il marche, il parle, il se fabrique des armes. Bientôt il a la force d'un adulte, et personne ne peut lui résister.

Même rapidité merveilleuse dans la croissance des animaux et des plantes mythiques.

« Les palmiers se multipliaient sans arrêt, car les noix mûres germaient avec une vitesse extraordinaire, et en quelques heures il avait poussé un grand palmier 1

.- « Là

ou le sang du casoar était entré goutte à goutte dans la terre, surgit un arbre fruitier qui le lendemain matin portait déjà des fruits

2

. » Et, dans un autre mythe des Marind—

1

Ibid, II, 70.

2

Ibid, II, p. 103.

anim: « Le lendemain, sur la tombe, un aréquier avait poussé, un bel arbre élancé, qui portait des fruits déjà mûrs, et qu'on ne connaissait pas auparavant. Tous accoururent, s'émerveillèrent à la vue de cet arbre, et goûtèrent de ses noix 1

. »

L'instabilité fluide propre au monde mythique a été heureusement caractérisée par le Dr Fortune. « A Dobu, écrit-il, on explique la création par la métamorphose d'une chose

naturelle en une autre. Le langage est adapté à exprimer la conception de la métamorphose. Ainsi, gurewa veut dire pierre; egurewa, devenir pierre (par la métamorphose de quelque chose d'autre. Manua, oiseau ; emanua, devenir oiseau, par métamorphose. A l'origine des temps, diverses personnes humaines emanuanidi, se transformèrent en oiseaux. C'est ainsi que les oiseaux apparurent dans le monde.

Divers oiseaux (ce qui n'est guère conforme à la cohérence logique) couvèrent des oeufs d'où sortirent les premiers êtres humains sur la terre. « Les yams sont issus des humains par métamorphose

2

. »

Dans ces mythes de Dobu, non seulement tout ce qui existe aujourd'hui procède des ancêtres de la période « origine des temps », ou a été « créé » par eux; mais cette création s'effectue par des métamorphoses. L'essence des êtres de cette période comporte qu'ils se transforment, ou qu'ils sont transformés.

Le Dr Fortune insiste aussi sur un point que nous avons signalé plus haut: le passé si reculé dont parlent les mythes est cependant à la fois passé et présent. « Les faits de création ne sont pas vivants dans la légende au seul titre d'événements séparés nettement du présent par un abîme de temps écoulé dans l'intervalle. Les indigènes croient fermement à une continuité. Une scène mythique a beau être placée au temps de la création ; ses acteurs sont encore en vie, et leur influence encore dominante.

Ainsi, un rocher mouvant sous-marin appelé Nuakekepaki est encore redoutable, et il fait encore souvent sombrer des canots au large. Selon la légende, Nuakekepaki est un homme-rocher mouvant de la haute mer, qui, afin de payer aux habitants de la terre ferme une femme qu'il leur a prise, faisait couler les canots pour s'emparer des objets précieux qu'ils contenaient; il transmettait ceux-ci à ses belles-mères et à leurs frères en guise de dot. Aujourd'hui encore, il fait couler des canots pour

prendre ce qu'ils contiennent de précieux, indépendamment de sa dette d'autrefois 3

.. »

« De même, selon la théorie de Dobu, les héros et les personnages malfaisants des légendes sont encore vivants, êtres surnaturels capables de produire toujours les mêmes effets, soit spontanément, soit que la magie les y contraigne 4

. »

Que les êtres mythiques, en particulier les « ancêtres », non sujets à la mort, fassent encore sentir leur action dans le monde actuel, cette croyance explique à la fois un aspect de la vie sociale de ces primitifs, et, jusqu'à un certain point, l'orientation habituelle de leur esprit. On comprend d'abord l'importance qu'ont à leurs yeux les cérémonies, secrètes ou non, où ces ancêtres tiennent la première place, et qui sont célébrés expressément pour eux. Les descriptions de Spencer et Gillen, par exemple, de Strehlow, de M. Wirz, de M. Landtman, tant d'autres encore, ne laissent làdessus aucun doute. On a besoin de la présence et de l'action de ces héros mythiques. Ils sont la racine des êtres, la source de la vie, à laquelle il est nécessaire de toujours partici-1

Ibid, II, p. 126.

2

R. F. FORTUNE, Sorcerers of Dobu, pp. 94-95.

3

Ibid, p. 98. Cf. p. 269.

4

Ibid, p. 223.

per pour ne pas cesser d'exister. La somme énorme d'efforts et de travail que l'on dépense, dans les cérémonies, pour obtenir que ces êtres mythiques continuent de produire ce qui est

indispensable au groupe social, atteste que sa vie même y est en jeu.

En second lieu, ce que j'ai appelé la « surnature », et qui, dans l'esprit des indigènes, ne se distingue pas du monde révélé par les rêves et par les mythes (ces mythes sont l'histoire des êtres surnaturels, intervient constamment dans le cours ordinaire des événements. Dès lors, la régularité de ce cours, bien que réelle, est sujette à de continuelles exceptions. Celles-ci font plus d'impression sur ces esprits, et s'imposent plus fortement à leur attention, que l'ordre même de la nature. Non qu'ils négligent de tenir compte des séquences régulières des phénomènes; les techniques qu'ils ont inventées, et parfois portées à un haut degré de perfection, prouvent assez qu'ils savent observer certains rapports de causalité, et les tourner à leur avantage.

Mais ils n'ont aucune raison de réfléchir sur ces liaisons de phénomènes qui se vérifient toujours. Elles vont de soi. Elles sont là. On en profite, et cela suffit.

Ainsi s'explique le fait, signalé par Auguste Comte, que nulle part on n'a trouvé de dieu de la pesanteur. Outre que « pesanteur » est un concept abstrait que les primitifs n'ont sans doute pas formé ni, a fortiori, nommé - puisque les corps abandonnés à euxmêmes tendent toujours vers la terre, pourquoi s'intéresserait-on à ce phénomène régulier et constant ? Ne se démentant jamais, il ne réserve pas de surprises. Il ne pose donc pas non plus de questions. Mais qu'un corps solide reste suspendu en l'air, ou monte au lieu de se diriger vers le sol, aussitôt on dressera l'oreille. On se demandera quelle force surnaturelle est intervenue.

Reconnaissons ici l'orientation mystique propre à la mentalité primitive. A ses yeux, le monde mythique (qui n'a pas cessé d'exister) fait à chaque moment sentir son influence dans le monde actuel. Celle-ci ne se révèle-t- elle pas constamment par la brusque apparition de quelque fait ou être insolite, étrange, extraordinaire-dema, disent les Marindanim ? Dans notre pensée, l'existence même de la nature implique une structure fixe, une armature invariable, c'est-à- dire le déterminisme des phénomènes, et la permanence des formes

spécifiques chez les êtres vivants. Nous rejetons donc les êtres et les événements mythiques, incompatibles avec cet ordre, au royaume des fables et des fictions. Tout autre est l'attitude de la mentalité primitive. Pour elle, le monde mythique, à la fois « surnature » et « prénature », est la réalité par excellence.

C'est le fondement de la « nature » tout court. Car ce sont les héros, les ancêtres de la période mythique (alchera, ungud, etc, qui ont produit, « créé » les êtres du temps présent. Pour que ceux-ci subsistent, le concours de ces héros mythiques reste indispensable. Aussi doit-on se l'assurer périodiquement par les cérémonies qu'euxmêmes ont instituées.

Sans doute, les hommes, les animaux, les plantes d'aujourd'hui ne ressemblent plus que d'assez loin à leurs ascendants de la période mythique. Ils ont perdu la plupart des pouvoirs que ceux-ci possédaient. Pourtant ils n'en sont pas entièrement dépourvus. De plus, certains animaux, certains hommes surtout, ont gardé le privilège de participer, plus que les autres, au monde surnaturel. Un peu de sa « fluidité » se manifeste encore en eux. Les sorciers, les medicine-men, les shamans jouissent plus ou moins de la faculté de changer de forme, et d'apparaître sous celle qu'il leur plait de prendre, pouvoir qui est, comme on sait, une des propriétés essentielles des êtres mythiques.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 49

Dire que dans ces sociétés primitives on croit à l'existence passée et néanmoins présente des ancêtres mythiques, des héros civilisateurs, des Dema, équivaut donc à reconnaître que les esprits y sont orientés mystiquement, c'est-à- dire, toujours prêts à voir dans ce qui arrive de tant soit peu insolite l'action de ces êtres surnaturels. De même, il s'y produira constamment des sorciers et des medicine-men; car leurs pouvoirs extraordinaires ne sont, eux aussi, qu'une preuve, parmi tant d'autres, de l'intervention de la « surnature » dans le monde actuel. De la sorte, le mythe et la croyance aux pouvoirs supranaturels de certains hommes et de certains animaux, en un mot, à la sorcellerie et à la magie, jaillissent en

dernière analyse, d'une même source: ils sont, l'un et l'autre, aussi vivaces qu'elle est intarissable.

On a vu que l'idée d'évolution historique reste étrangère à ces sociétés primitives.

A plus forte raison ignorent-elles l'idée de progrès. Cette notion, pour se former, suppose l'existence de quelque progrès effectif dans la connaissance de la nature et dans les applications qu'on en fait. Or, chez ces primitifs, ce progrès, s'il n'est pas nul, demeure en général très lent, et surtout ils n'y attachent guère d'importance. A quoi bon rechercher comment les phénomènes se conditionnent les uns les autres, puisque leurs séquences peuvent, à chaque instant, se trouver modifiées ou arrêtées par une puissance surnaturelle qui est intervenue ? Des esprits ainsi orientés se tourneront toujours de préférence vers le monde mythique où résident les forces de qui dépend leur bonheur ou leur malheur, et dont le concours est indispensable au succès de leurs entreprises, quelles qu'elles soient. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, chez les Indiens Cuna (isthme de Panama, étudiés par le regretté Nordenskiöld, un remède ne procurera pas la guérison, si, en l'employant, on ne récite pas la formule qui s'y rapporte

1

. Rien ne les sollicite d'observer comment les effets du remède varient, selon que la dose a été plus ou moins forte, ou suivant l'âge et l'état du malade, etc, ni, à plus forte raison, d'en faire une étude expérimentale. A quoi servirait-elle ? Il faut, et il suffit, qu'au moment voulu la formule mythique soit récitée.

Les faits de ce genre sont innombrables. En pareilles circonstances l'attitude de ces « primitifs » reste toujours à peu près la même: indifférence à des recherches qui ne les attirent pas, et dont ils n'attendent rien; attention concentrée sur le monde des forces surnaturelles et des êtres mythiques, où résident les vraies causes, et qui leur inspire des sentiments quasi religieux de crainte, de soumission, et de respect. S'ils forment sur de tels sujets des jugements de valeur, la « fluidité » du monde mythique doit leur paraître bien supérieure à la fixité relative du monde actuel, de même que les Dema, à qui nulle transformation n'est impossible, l'emportent sans

comparaison sur les êtres d'aujourd'hui, dont les pouvoirs sont si peu nombreux et si limités.

Tant que des esprits sont orientés en ce sens, quel que soit le développement de leur civilisation, l'idée de progrès ne les effleure même pas. Leur idéal, et leur désir profond, demeurent indéfiniment de participer, de communier avec la « surnature », c'est-à- dire avec les êtres mythiques à qui seuls leur groupe doit son origine dans le passé, le maintien de son existence présente, et la garantie de son avenir.

1

Er. NORDENSKIÖLD, La conception de l'âme chez les Indiens Cuna Journal des Américanistes.

N. S. xxiv -p. 16 (1932.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 50

Chapitre II

LES ÊTRES MYTHIQUES

MIHUMAINS MIANIMAUX

Retourà la table des matières

Nombre de mythes, australiens et papous, relatent les aventures et les hauts faits des « ancêtres » ou « héros civilisateurs ». Doués de pouvoirs extraordinaires, ils ont produit, « créé », tout ce que contient le monde actuel: espèces vivantes, objets inanimés, traits saillants de la région (lacs, fleuves, montagnes, rochers, *etc.* Ils sont aussi les fondateurs des institutions, et les auteurs des inventions essentielles qui ont rendu possible la vie sociale. En même temps, ils avaient la faculté de prendre à leur gré la forme qui leur plaisait.

Or, presque toujours (les exceptions sont rares, les mythes nous représentent ces ancêtres, ou héros civilisateurs, comme étant à la fois hommes et animaux. Sur ce point, les témoignages abondent et concordent. Pour les tribus de l'Australie centrale, Spencer et Gillen le disent et le répètent sans se lasser. Dans les mythes et les textes cérémoniels recueillis par Strehlow, c'est un leit-motiv. Chez les Marindanim, les Dema apparaissent tantôt sous la forme humaine, tantôt sous une autre, animale ou végétale. Ils en changent avec une extrême facilité.

Cette caractéristique des personnages mythiques, constante en Australie et en NouvelleGuinée dans les tribus que nous considérons ici plus spécialement, se constate aussi chez leurs voisins, et, à vrai dire, dans les sociétés primitives en général. P.

Ehrenreich l'a signalée dans les mythes les plus anciens des Indiens de l'Amérique du Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 51

Sud. Elle n'est pas moins fréquente dans ceux de l'Amérique du Nord, en particulier chez les Indiens des plaines et du Nord-Ouest (Colombie britannique. Dans les mythes de l'Afrique noire, elle apparaît avec la même régularité. Bref, elle ne semble pas solidaire de la structure sociale des tribus australiennes et papoues (qui d'ailleurs est loin de se modeler

chez toutes sur un type uniforme, ni dépendre d'aucune condition locale. A peu près partout où l'on a recueilli des mythes de ce genre, les ancêtres et héros civilisateurs dont ils parlent se présentent à la fois sous la forme humaine et sous une forme animale. D'où provient ce trait si répandu et si surprenant pour nous ? Comment s'explique la dualité de nature chez ces êtres mythiques doués de pouvoirs extraordinaires ?

Sans doute, au nombre de ces pouvoirs, se trouve la faculté de se transformer ad libitum, et ils ne se font pas faute d'en user. Rien ne leur est plus aisé que de prendre, quand ils le jugent bon, la forme d'un animal ou d'un objet quelconque. Reste cependant à savoir pourquoi, toute transformation mise à part, tel ancêtre est, de par sa nature, un homme-kangourou, tel autre, un homme-grenouille, un homme-canard, un homme-chat sauvage, etc; pourquoi, dans les mythes des Marindanim, tel Dema est un cocotier, tel autre, un crocodile, ou un rocher, *etc*. Le problème est double, ou du moins peut être examiné sous deux aspects différents : 1º Quelle est l'idée des animaux et des plantes qui se trouve impliquée dans cette représentation des ancêtres et des héros mythiques ? 2º En quoi consiste la dualité de nature (humaine et animale) d'un seul et même personnage ?

I

Dualité de nature des êtres mythiques.

- Idée que les primitifs se font de l'animal.

Retourà la table des matières

Toute tentative de réponse à ces questions serait vaine, et condamnée d'avance à un échec, si l'on ne s'impose l'effort d'en considérer et, autant que possible, d'en sentir les termes comme font les indigènes. Pour ces Australiens, ces Papous, ces Indiens, etc, les ancêtres, les héros mythiques, mihumains, mianimaux, ne sont pas des fictions dont l'esprit s'amuse, s'effraye, ou s'enchante. Ce sont des êtres qui ont existé et existent encore, d'une réalité plus profonde, plus essentielle, qu'aucun de ceux qui nous entourent dans le monde actuel. Ce que les mythes racontent à leur sujet revêt souvent un caractère quasi sacré. L'idée d'en douter ne vient pas à l'esprit des indigènes (sauf de rares exceptions. Si on la leur suggérait, elle serait fort mal accueillie, et sans doute écartée aussitôt. Elle n'est guère compatible avec leur attitude mentale habituelle. Étant donnée la « fluidité » du monde mythique, rien n'y peut être déclaré impossible. Si invraisemblable qu'un mythe paraisse, ils ne le rejettent donc jamais pour cette raison. Rasmussen à entendu ses amis Eskimo affirmer leur foi, et dire pourquoi ils y trouvent entière satisfaction. « Cela est rapporté dans la tradition, disent-ils; donc cela est vrai. »

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 52

On ne voit pas comment cette confiance pourrait être ébranlée. Par exemple, dans un mythe Aranda, un ancêtre du nom de Mulbanka, à la fois homme et chat sauvage, voyage en compagnie de ses deux femmes et d'une troupe de jeunes novices. Après avoir célébré une cérémonie, « il se leva, plaça tous les jeunes hommes dans une poche, faite d'une peau de kangourou, qu'il prit sous son bras gauche, pendant qu'il portait les deux femmes dans une autre poche sous son bras droit ». STREHLOW

ajoute: « Dans l'esprit des noirs, ce tour de force: mettre dans une petite poche un grand nombre de jeunes gens, n'offre pas de difficulté. Au moment où Mulbanka les y place, ils sont transformés en petits churinga de bois, de la grandeur d'un namatuma (bullroarer long de quelques centimètres. Aussitôt qu'il les en retire, ils reprennent leur première forme. De même pour les deux femmes

1

. »

Plus d'une fois, les observateurs ont été stupéfaits de trouver ce qu'ils appellent une invraisemblable crédulité chez des gens capables, par ailleurs, de réflexion et de critique. Mais, à proprement parler, ce n'est pas de crédulité qu'il s'agit. Des esprits d'orientation mystique, et dominés par la représentation traditionnelle d'un monde mythique où tout est « fluide », prennent et gardent cette attitude sans y penser. Elle exclut d'avance toute raison de douter de ce qui s'y passe.

En second lieu, ces mythes ne manquent guère de rappeler que les objets et les êtres de cette période, en particulier les animaux, étaient plus grands, plus forts, doués de plus de pouvoirs que ceux d'aujourd'hui. Ils savaient tous parler, raisonner, se proposer des fins, et y parvenir par des moyens appropriés, comme font les humains.

Quoi d'étonnant alors, si le mythe les met les uns et les autres sur le même pied ?

L'ancêtre, le héros, qui apparaît sous la forme d'un kangourou ou d'un oiseau ou d'un serpent, ne déchoit pas pour avoir abandonné la forme humaine. Il reste luimême, capable des mêmes hauts faits. Il n'a rien perdu de sa puissance ni de sa dignité.

Il suffira d'avoir indiqué en quelques mots ces considérations. Elles tendent simplement à restituer l'atmosphère où les mythes transportent les primitifs, qui s'y meuvent sans aucun malaise. Elles ne sont que préliminaires. Elles ne touchent pas encore au fond du problème. Quelle est l'idée qu'ils se font de l'animal ? Comment les amène-t- elle à regarder les héros et

les ancêtres mythiques à la fois comme des hommes et comme des animaux ?

Cette idée comprend d'abord des éléments objectifs, acquis par une expérience millénaire. Les Australiens, par exemple, pour se rendre maîtres des animaux dont ils se nourrissent, kangourous, émous, opossums, rats, oiseaux, poissons, etc, avec le peu d'instruments et d'armes dont ils disposent, ont eu besoin d'être renseignés très exactement sur leur habitat, leurs moeurs, leurs migrations saisonnières, et d'une façon générale toute leur façon de vivre. C'est souvent pour eux une question de vie ou de mort. Ils y appliquent une patience d'observation, une finesse de discernement, une mémoire parfois prodigieuses, « Leur habileté à suivre une piste est bien connue ; mais il est difficile de « réaliser » la maîtrise qu'ils y déploient, si on ne les a pas vus à l'oeuvre. Non seulement l'indigène connaît les traces que laissent tous les animaux, tous les oiseaux; mais, quand il a examiné un terrier, il peut dire tout de suite, d'après la direction des dernières traces, ou même en flairant l'odeur de la terre à l'entrée du terrier, si l'animal est ou non chez lui. Depuis leur plus tendre enfance, garçons et filles sont exercés à distinguer chaque trace laissée par chaque être vivant. Les femmes, en particulier, s'amusent souvent à imiter, sur le sol sablonneux, les traces de 1

C. STREHLOW, Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral Australien, 1, p. 51, note 5.

divers animaux, ce qu'elles font avec les mains, d'une façon merveilleusement exacte

1

. » M. Wirz dit de même, des Marindanim: « Leur connaissance des plantes et de l'usage qu'on en peut faire est vraiment prodigieuse. L'indigène, en quelque endroit qu'il se trouve, dans son pays, sait toujours se tirer d'affaire, tandis qu'un étranger mourrait sûrement de faim dans les savanes qui s'étendent à perte de vue 2

. »

Inutile d'insister sur ces faits bien souvent signalés. Retenons seulement que l'indigène a de chaque plante, de chaque animal qui l'intéresse, une image minutieusement exacte, plus précise dans le détail que celle du meilleur chasseur ou planteur de race blanche.

La richesse même des particularités concrètes dans cette image a pour conséquence une action inhibitrice qui rend malaisé pour l'indigène de passer de l'image spéciale à une idée générale, comme nous le faisons si facilement. Cette différence des opérations mentales se reflète dans le langage, ainsi que j'ai essayé de le faire voir ailleurs

3

. Dans beaucoup de langues primitives, la surabondance luxuriante du vocabulaire, touchant les êtres vivants sur qui l'intérêt des indigènes se concentre, est à la fois le signe que, sur ce domaine au moins, leur pensée est peu conceptuelle, et un obstacle à ce qu'elle le devienne davantage. Ils sont ainsi peu portés à comparer pour classer, et pour substituer aux images spécifiques proprement dites des idées générales et abstraites, moins riches de détails, mais plus maniables. Admirablement renseignés, de leur point de vue, ils en savent certainement plus sur les plantes et les animaux de leur région, que nos paysans sur la flore et la faune de leur canton. Mais ce savoir reste collé à ses objets particuliers, et par suite, inorganisé, non systématique, fragmentaire. Quand l'Australien se trouve en présence de traces, d'apparences, de signes, qu'il a appris à interpréter, les conclusions qu'il en tire sont en général infaillibles. Mais cette extraordinaire aptitude acquise a sa rançon. Il la paie de l'absence à peu près complète d'idées générales sur lesquelles l'esprit aurait pu exercer son activité, et qui, incorporées à la langue sous forme de concepts, seraient devenues le plus précieux des patrimoines pour les générations futures. Sans la merveilleuse adaptation de ces Australiens à leur milieu, il leur aurait été très difficile, peutêtre impossible, d'en tirer de quoi vivre. Mais, précisément parce qu'elle est si exacte, elle a mis leur intelligence, pour ainsi dire, au cran d'arrêt.

II

Pouvoirs mystiques attribués aux animaux.

Retourà la table des matières

D’autre part, la formule « Toutes choses ont une existence invisible aussi bien qu’une visible » s’applique aux plantes et aux animaux comme aux autres êtres de la nature. Jusque dans l’idée de ces êtres qui sont si familiers aux indigènes, l’orientation mystique de leur esprit se montre prédominante. Par suite, la taille d’un animal, sa force physique, ses moyens d’attaque et de défense, et, d’une façon générale, ses ca-1

SPENCER and GILLEN, The Arunta, 1, p. 21.

2

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, IV, p. 92.

3

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, pp. 187-196.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 54

ractères objectifs importent peutêtre moins à leurs yeux que les facultés et les pouvoirs dont il est doué. C’est à ceux-ci que l’indigène pense d’abord, quand il aperçoit ou imagine un de ces animaux. C’est d’eux qu’il se préoccupe en premier lieu, lorsqu’il cherche la façon la plus sûre et la moins dangereuse de s’en emparer. Il ne se fiera donc jamais à sa seule habileté professionnelle de chasseur ou de pêcheur. Pour que les animaux se laissent approcher et tuer, il faut d’abord agir efficacement sur leurs « dispositions

1

». Il usera donc de formules et de charmes qui ralentissent leur course, qui paralysent leur défense, qui les rendent complaisants et dociles à son désir de les capturer, *etc.* Même

préparation magique indispensable pour tout ce qu'il emploie à cette occasion: pour ses armes, Ses chiens, ses pièges, ses canots, *etc.* Des tabous parfois sévères et très compliqués devront être observés, avant, pendant et après la période de la chasse ou de la pêche, par les hommes qui y prennent part, et aussi par leurs proches qui restent à la maison, en particulier par leurs femmes. Bref, tout se passe comme s'il existait, chez les animaux à qui l'on a affaire, des forces mystiques, qu'il faut essayer de se concilier ou de maîtriser, par le moyen d'autres forces également mystiques.

Ainsi, dans un document qui date de près d'un siècle, nous lisons: « Les indigènes de Port-Lincoln (Australie du Sud) ont un grand nombre de couplets, transmis par leurs ancêtres et connus seulement des hommes d'âge, que l'on récite rapidement quand on va poursuivre un animal et le frapper à coups de lance. Le sens littéral de ces charmes - ou de ces imprécations, comme les indigènes les appellent - leur est probablement inconnu à euxmêmes, puisqu'ils sont incapables de l'expliquer; mais leur objet, et l'effet qu'ils produisent, comme on en est entièrement convaincu, est d'empêcher l'animal d'être sur ses gardes, de sorte qu'il n'aperçoive pas son ennemi, ou de l'affaiblir, le mettant hors d'état d'échapper à ceux qui le poursuivent 2

. » De

notre temps, pour ne citer qu'un ou deux exemples, l'ouvrage de M. G. Landtman sur les Papous de Kiwai énumère un grand nombre de procédés magiques dont ils usent pour assurer le succès de la pêche au dugong, ou la croissance des plantes dans leurs jardins. Aux îles Trobriand, nous devons au Dr Malinowski une description détaillée de ce qu'exige, de ce point de vue, la pêche au requin.

« Au commencement de chaque saison de cette pêche, on construit des canots neufs, et les anciens sont soigneusement révisés. Quand la saison approche, les propriétaires des canots qui ont besoin de réparations, et ceux qui veulent en avoir des neufs, se concertent avec le magicien, et lui offrent des cadeaux. A un jour fixé, le magicien célèbre une cérémonie dans sa maison, en offrant des aliments aux esprits des

ancêtres et en récitant un charme. Pendant cette cérémonie, les cadeaux qu'il a reçus sont exposés dans la hutte. Après cela, les hommes amènent les troncs d'arbre dans le village, et on travaille aux canots pendant une couple de semaines. C'est la période des tabous les plus stricts observés par toute la communauté. Aucun bruit n'est toléré dans le village: on ne doit pas marteler du bois avec du bois, ni travailler avec des outils, ni jouer à des jeux bruyants. Ni hommes, ni femmes ne peuvent porter d'ornements, se peigner les cheveux, s'oindre d'huile de noix de coco. Tout le village doit observer le tabou sexuel; aucun étranger ne peut y rentrer.

« Quand les bateaux sont tous prêts, le magicien récite des charmes sur certaines herbes, et on en frotte les canots. Les instruments de pêche sont soumis aussi à des incantations, et les pêcheurs partent solennellement pour la première expédition. La 1

Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, pp. 83-94.

2

Rev. G. TAPLIN in J. D. WOODS, Native tribes of South-Australia, p. 220 (1879.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 55

plus grande partie de la prise faite lors de cette première sortie est envoyée au chef principal du village d'Omarakana.

« Pendant toute la durée de la saison, qui est à peu près de deux lunes, le magicien est tenu à certaines observances, et il célèbre certaines cérémonies. Ainsi, il s'abstient de relations sexuelles; sa femme et ses enfants quittent la maison, où il reste seul.

Quand les pêcheurs partent pour une expédition, il ouvre toute grande la porte de sa maison, et il s'assied sur la plate-forme, sans mettre son cache-sexe, et les jambes écartées. Cela, dit-on, fait ouvrir la gueule au requin, et alors il avale l'appât 1

. »

Les pouvoirs mystiques des animaux, de même que les formules et les charmes qu'on y oppose, sont connus par la tradition c'est-à- dire, en général, par les mythes, qui, à toute occasion, surgissent dans l'esprit, et dont l'autorité est indiscutée. C'est comme un trésor inépuisable. Qu'un indigène aperçoive un émou, un kangourou, ou tel oiseau, tel insecte, tel poisson, tel fruit; qu'un accident de terrain arrête son regard, aussitôt des légendes ou des fragments de légendes se présentent à sa pensée. La nature ambiante est peuplée d'êtres qui signifient pour lui beaucoup plus de choses que ne nous en révèle notre expérience, limitée aux données « positives ». Mme L.

Parker a bien fait ressortir cette différence. « Comme ces noirs rendaient intéressantes mes promenades avec eux dans la brousse ! Chaque crête, chaque plaine, chaque courbe du terrain avait son nom, et, en général, sa légende; chaque oiseau, une histoire, chaque singularité de la nature, une raison de son existence. Ces promenades, sans aucun doute, ont eu du moins un effet sur mon amour-propre. C'était toujours moi l'ignorante de la troupe. L'enfant le plus jeune en savait plus que moi; il avait quelque chose à raconter sur tout

2

. »

En particulier ces Australiens, comme presque tous les primitifs, diront de tel ou tel animal qu'il sait et qu'il peut plus que les hommes. Savoir et pouvoir qu'il faut entendre à leur façon. Il s'agit du savoir qu'ils ambitionnent pour euxmêmes: non pas de pénétrer la nature des choses et d'en déterminer les lois, mais de connaître d'avance ce qui doit arriver d'heureux ou de malheureux, si une entreprise réussira ou échouera, et surtout les « dispositions » favorables ou non des êtres visibles et invisibles qui les entourent. C'est parce que certains animaux « savent », que dans tant de sociétés on les consulte avidement. On attend d'eux des présages et des augures.

Quant à leurs pouvoirs, ceux qui font la plus vive impression sur les indigènes ne sont pas les objets ordinaires de notre admiration: le vol des oiseaux, l'agilité des poissons, *etc.* Ce sont là choses qui vont de soi, et auxquelles il n'y a pas lieu de

s’arrêter, comme la lumière du jour et le cours régulier des saisons. Sans doute, l’indigène voudrait bien s’approprier ces précieuses facultés qu’il envie. Parfois, il croit y parvenir en se nourrissant de la chair de l’animal, comme le guerrier qui pense s’incorporer la force et le courage de son ennemi en même temps qu’il en mange le coeur, le foie ou la cervelle. Dans plus d’un mythe, nous voyons le héros se coller des ailes sur les épaules, ou avaler une plume d’oiseau, afin de pouvoir voler. Mais, en général, c’est aux pouvoirs mystérieux dont il devine la présence chez un animal que l’indigène attache le plus d’importance.

Sur ce chapitre, mythes, légendes et contes sont intarissables. Les quelques citations qui suivent suffiront peutêtre ici. Jadis, dans les tribus de l’Australie du Sud, l’ours était regardé comme un animal particulièrement sage et avisé. (On sait que
1

Dr Br. MALINOWSKI, Fishing in the Trobriand islands, Man, 91-2 (1918.

2

K. LANGLOH PARKER, The Euahlayi tribe, p. 113.

l’ours est l’objet de croyances analogues en Asie septentrionale, chez les Aino, et en beaucoup de régions de l’Amérique du Nord) « Je me trouvais avec un indigène très connu, de Western Port, à la poursuite de cinq autres noirs. Pendant quelques jours, nous avions perdu leur piste, dans une partie du pays où nous pensions qu’ils avaient nécessairement dû passer. Nous suivions un cours d’eau. Au bout de quelques milles, au moment où nous passions nous entendîmes un ours. Le noir s’arrêta, et un dialogue s’engagea. Je restais là, à regarder tour à tour l’ours et l’homme. A la fin, l’indigène revint près de moi, et me dit: « Je suis par trop stupide; l’ours me dit de vous faire prendre cette autre direction. » Aussitôt nous traversâmes le cours d’eau, et nous prîmes une piste différente. Si étrange que cela puisse paraître, nous n’avions

pas parcouru plus d'un mille et demi après avoir changé de route, que nous tombions sur les traces des cinq noirs

1

. »

L'auteur ajoute qu'on ne doit jamais écorcher un ours: on empêcherait la pluie de tomber. Voici un autre témoignage à ce sujet. « Un jour, un noir de la tribu Yarra avait apporté un ours de bonne heure, avant que les autres fussent de retour. J'insistai pour le lui faire écorcher; il refusa. A la fin, il enleva la peau et me la donna. Je l'emportai dans ma tente, dans l'intention de m'y tailler une casquette. Le jeune homme devint alors tout à fait inquiet. Il était pris de remords. « .. Les « pauvres noirs, dit-il, ne vont plus avoir d'eau maintenant. » Son alarme devint si grande, il manifesta tant de repentir et de terreur, que les vieux « docteurs » vinrent s'informer de ce qui en était la cause. Il leur raconta tout, et une grande agitation s'ensuivit. Je riais de leur crainte, mais à la fin je fus obligé de leur rendre cette peau. On l'enterra, avec le reste de l'ours, de la même manière que l'on enterre un noir. Ils croyaient tous que cette cérémonie pacifierait les ours, et détournerait le malheur, c'est-à- dire le manque d'eau

2

. »

Les oiseaux, les serpents, certains insectes, poissons, etc, ont de même leurs pouvoirs propres. On leur en attribue pour ainsi dire a priori. Ne voit-on pas d'ailleurs qu'ils trouvent toujours ce qu'il leur faut pour vivre, qu'ils savent où chercher leur nourriture, et comment échapper à leurs ennemis ? Ils possèdent donc ce que les indigènes appelleraient la sagesse. Ils communiquent entre eux. Bien qu'on ne comprenne pas leur langage (seuls certains medicine-men et shamans en sont capables, il n'est pas douteux qu'ils ne parlent. Selon les Aranda, nombre d'oiseaux « rient », par exemple, certains jeunes perroquets. D'autres oiseaux « pleurent » et « sanglotent », comme beaucoup de chouettes. Au sujet des animaux importés par les blancs, les indigènes pensent de

même; le cheval « rit », la vache « pleure », le mouton et le coq « parlent

3

». Ces croyances sont à peu près universelles. Partout elles s'expriment dans les mythes, dont personne ne doute. Jadis, les animaux ne le cédaient en rien aux humains. Ils raisonnaient, ils parlaient avec eux et comme eux. De ces pouvoirs d'autrefois, ils n'ont pas tout perdu. S'ils ne s'entretiennent plus avec les hommes, ils causent du moins les uns avec les autres

4

.

1

Letters from Victorian pioneers, p. 90.

2

B. BROUGH SMYTH, The aborigines of Victoria, I, p. 447.

3

C. STREHLOW, Die Aranda-und Loritja-Stämme in ZentralAustralien, III, p. 53, note 4.

4

En Afrique australe, on rencontre assez souvent la croyance que les lions parlent entre eux.(Dans l'intervalle, deux autres lions arrivèrent, et ils avaient l'air, tout en rugissant, de parler de quelque chose, pendant que le vieux lion leur faisait faire,à plusieurs reprises, le tour du rocher; puis il fit de nouveau un grand bond, pour leur montrer ce que luimême et eux auraientà faire la prochaine fois. » Évidemment ils causaient ensemble, ajouta Africaner du ton le plus sérieux; mais, bien que ce ne fût pas du toutà voix basse, je ne comprenais pas un mot de ce qu'ils disaient. Craignant de devenirà notre tour les objets de leur savoir-faire, nous nous éloignâmes en rampant, les laissantà Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive.

De là à penser que dans la période mythique les animaux étaient des hommes, il n'y a qu'un pas. Presque partout, il a été franchi. « A n'en pas douter, écrit le Dr W. E.

Roth, une croyance de ce genre existe dans toutes les régions du Queensland septentrional, si bien que lorsqu'un indigène veut parler de la période la plus reculée imaginable, il s'exprime d'ordinaire à peu près en ces termes : « Au temps où les animaux et les oiseaux étaient des noirs

1

. »- Sur le fleuve Bloomfield, « on reconnaît

aux chiens des facultés pensantes. ou un principe spirituel nommé wan-wu, et ils ont une sorte de parenté avec leurs maîtres, qui souvent parleront d'eux comme de leur mère, de leur fils, de leur frère, *etc.* »

2

.- De même, à Kiwai « au temps jadis, les animaux

savaient parler. Cela est encore vrai, jusqu'à un certain point, des oiseaux »

3

.

Si les animaux, dans la période mythique, ont été ainsi soit des humains, soit doués de facultés et de pouvoirs qui en faisaient au moins leurs égaux, beaucoup de croyances actuelles, qui nous paraissent d'abord enfantines ou invraisemblables, s'expliquent le plus simplement du monde. Un animal qui parle n'est pas un prodige.

Il a seulement conservé le privilège dont jouissaient ses ancêtres, tandis que ses congénères en sont maintenant privés. Si donc l'on dit à un Australien ou à un Papou que l'ânesse de Balaam a parlé, il n'en sera pas autrement surpris. - De même, en ce temps-là, une femme Dema, comme Piakor, donnait naissance alternativement à divers animaux et à des enfants humains; on ne s'étonnera donc pas de la croyance suivante, relevée par Spencer et Gillen chez les Arunta: « Dans les cas très rares où, par suite d'un accident, la naissance se produit

avant terme, rien ne pourra les convaincre que le foetus est un être humain encore peu développé; ils sont entièrement persuadés que c'est le petit d'un autre animal, un kangourou, par exemple, qui par mégarde s'est introduit chez la femme

4

. »

Des animaux jusque-là inconnus seront pris pour des humains. Inversement, des hommes comme on n'en avait jamais vu encore seront des animaux. « Les Narrinyeri m'ont raconté que, vingt ans environ avant mon arrivée à Port-Macleay, ils virent pour la première fois des cavaliers ; ils crurent que les montures de leurs visiteurs étaient leurs mères, parce qu'elles les portaient sur leur dos. - J'ai aussi entendu dire que, dans une autre tribu, ils avaient pris les premières bêtes de somme qu'ils virent pour les femmes des blancs, puisqu'elles portaient les bagages 5

. »- Pareillement, les

indigènes Burdekin demandèrent à Leichhardt si les boeufs n'étaient pas ses femmes (sans doute pour la première raison)

6

. - Chez les noirs du Cap Bedford, on se souvient

que la première fois que l'on vit des Européens, on les appela, d'après leur apparence, des berangobadi (nom d'une espèce de requin à peau claire) 7

. - En NouvelleZélande,

l'apparition du premier cheval produisit un effet prodigieux. (La faune du pays n'avait pas compris jusqu'alors de grand quadrupède) « On a peine à imaginer leur délibération. » MOFFAT, Missionary labours and scenes in Southern Africa, p. 89 (1842.-Dans cette région, les lions passent fréquemment pour des chefs morts réincarnés.

1

Dr W. E. ROTH, Superstition, magie and medicine, North Queensland Ethnography, Bulletin no 5, p. 15.

2

Ibid, p. 17.

3

G. LANDTMAN, The Kiwai Papuans, p. 441.

4

SPENCER and GILLEN, The Arunta, 1, p. 39.

5

Bev. G. TAPLIN in J. D. WOODS, Native tribes of South Australia, p. 68 (1879.

6

LEICHHZADT, Journal of an overland expedition, p. 246.

7

Dr W. E. ROTH, Superstition, magie, and medicine, North Queensland Ethnography, Bulletin no 5, p. 16.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 58

une panique si complète. Les indigènes s'enfuirent dans toutes les directions, en poussant des hurlements, sans regarder derrière eux. Aussitôt que je dépassais au galop ceux qui couraient à travers la plaine sablonneuse, ou qui grimpaient le sentier escarpé conduisant au village fortifié (pa) de Tihoe, ils se jetaient face contre terre, et se croyaient perdus. A mi-chemin de la hauteur, je mis pied à terre. Ils reprirent courage, assez pour venir regarder le huri mui (grand chien. On me fit les questions les plus amusantes sur ses habitudes et ses dispositions. « Est-ce qu'il parle ? » dit l'un. « Mange-t-il des patates bouillies ? » demande un autre; et un troisième: « Ne lui faut-il pas une couverture la « nuit pour se coucher ? Le cheval fut placé dans la cour centrale du pa. Il y avait toujours une douzaine de personnes pour lui offrir du maïs, de l'herbe, des chardons, quand on sut que vraiment il mangeait; constamment on remplissait d'eau un récipient de bois à côté de lui. De petits groupes de curieux s'asseyaient, pour l'observer, à quelque distance de l'extrémité de sa longe,

faisant des remarques, des suppositions, et discutant entre eux sur ce que pouvait signifier chaque mouvement de sa queue ou de ses oreilles

1

. »

On a constaté ailleurs des réactions non moins enfantines et comiques 2

. Elles

nous paraissent telles, parce que, sans y penser, nous attribuons à ces primitifs une idée générale des animaux a peu près semblable à la nôtre. Mais, en fait, ils ne mettent pas, comme nous, une distance infranchissable entre eux et un animal, même au point de vue mental. Dès lors, leurs impressions qu'on vient de rappeler n'étaient ni puériles ni ridicules, mais bien telles que l'on pouvait raisonnablement les attendre au premier aspect d'êtres vivants dont ils n'avaient jamais vu les pareils.

III

Classifications primitives.

Les yams sont des personnes, sans qu'il y ait « anthropomorphisme ».

Retourà la table des matières

Nos classifications des êtres vivants se fondent sur l'étude comparée de leur structure et de leurs fonctions, méthode qui nous semble si naturelle que nous ne pensons pas qu'on puisse jamais en employer d'autre. Force est bien cependant de reconnaître: 1º que les Australiens, Papous, et autres primitifs n'ont pas de classifications qui se rapprochent des nôtres. On en a vu plus haut les raisons: l'idée « zoologique » de 1

WAKEFIELD, Adventure in New-Zealand, Il, p. 16 (1839-44.

2

Pour ne citer qu'un exemple entre beaucoup, « quand les premiers missionnaires, Hahn et Kleinschmidt, arrivèrent chez les Herero en 1843, (Afrique du Sud-ouest, leurs longs cheveux et leur barbe les firent prendre pour des revenants sous forme de lions. Les femmes se sauvaient à leur approche en criant: « Ongeama, onzongeama! des lions! Ovi ruru! des « esprits! » De leur vie, elles n'avaient encore vu de blancs. » IRLE, Die Religion der Herero, Archiv für Anthropologie, XV, pp. 340 (1915.

l'animal, l'idée « botanique» de la plante leur font presque entièrement défaut 1

; 2º

qu'en revanche, tel ou tel animal, telle ou telle plante, occupe une place exceptionnellement importante à leurs yeux, pour des raisons le plus souvent mystiques, et sans rapport avec les caractères objectifs de ces êtres.

Le Dr Roth n'était pas porté à exagérer l'aspect mystique de la mentalité des indigènes du Queensland, qu'il a étudiés longtemps et de très près. Cependant, il avait remarqué les singularités de leurs classifications, ou de ce qui en tenait lieu pour eux.

A plusieurs reprises, il est revenu sur ce sujet

2

. « On rencontre, dit-il, çà et là, occasionnellement, des répartitions des objets de la nature inanimée, des animaux et des plantes, mais sans explications réellement satisfaisantes. Ainsi, au cap Grafton, en 1897, je suis tombé sur une explication locale d'une division binaire, kuragulu et kurabanna (banna veut dire eau, c'est-à- dire qui place d'un côté les choses terrestres et de l'autre les aquatiques. La première classe, dont le nom signifie terre rouge, comprend tout ce qui se rapporte à la terre, par exemple l'argile rouge, l'herbe, le soleil, le vent, les rochers, les étoiles, le feu, et les animaux terrestres comme le kangourou, le bandicoot, l'iguane noir, l'émou et le pélican; l'autre contient l'eau, et les choses blanches ou faiblement colorées, la boue, la pluie, les nuages, le tonnerre, l'eau douce ou salée, l'anguille, le canard sauvage, l'alligator, le serpent d'eau, et tous les arbres à écorce blanche.

« Sur le fleuve Tully, la façon de grouper les êtres est mieux déterminée. Ainsi les plantes (dont on ne connaît pas les sexes) s'y divisent en quatre groupes. où les herbes et les petits arbustes ne sont pas compris. Ces mêmes indigènes du fleuve Tully ne rangent pas les animaux en groupes, comme les plantes, mais dans chaque espèce animale tout individu particulièrement grand et fort, tout individu insolite est désigné par un autre nom que les spécimens ordinaires. Chez les Mallanpare du bas fleuve Tully, il y a ainsi un mot pour les anguilles ordinaires, un autre pour celles qui sont particulièrement grandes; de même pour les serpents, les tortues, les wallaby, les chiens, *etc.* » Tout ce qui est insolite, comme on sait, révèle la présence et l'action d'une puissance invisible. Il n'est donc pas douteux que cet embryon de classification des animaux, chez ces indigènes du Queensland, se fonde sur un caractère mystique d'une importance

exceptionnelle à leurs yeux, comme celle que le capitaine Rattray a signalée chez les Ashanti

3

.

1

Cf. ces réflexions du P. Van Wing: « En visitant des écoles au Congo, il m'est arrivé plus d'une fois de voir dans des manuels scolaires des phrases du genre de celles-ci: « Le palmier est un arbre. Le scorpion est un animal. » Et le maître de faire traduire ces phrases en Lingala ou en Kikongo. Dans beaucoup de langues bantoues, il n'ya pas de mots qui correspondent aux vocables français « arbre », « animal ». Pour beaucoup de Bantou, les palmiers constituent un genre qui ne rentre pas dans la catégorie des végétaux ligneux que le français appelle arbres.- Quant aux animaux, les concepts et le vocabulaire bantou sont tout à fait déroutants, quoique beaucoup de dictionnaires donnent des équivalents pour des noms de genres, de familles, et d'autres divisions de la faune.- Donc, dans des phrases semblables, le maître impose d'autorité des jugements qui constituent aux yeux des élèves des contradictions flagrantes.à J. VAN WING S. J, Enfants noirs, Congo, III, p. 180 (1930.

2

Dr W. E. ROTH, North Queensland Ethnography, Bulletin no 2, p. 6; Bulletin no 18, p. 106.

3

« On regarde les animaux soit comme dangereux, soit comme inoffensifs. Cette classification peut sembler très banale; mais quand nous découvrons que le buffle (boeuf de la brousse, animal très sauvage, est placé par les Ashanti dans la seconde catégorie, tandis que la petite adowa, une antilope, se trouve dans la première, nous commençonsà comprendre que la classification ashanti fait entrer en ligne de compte, non pas les dangers physiques, mais les dangers spirituels. Le chasseur ashanti divise tous les animaux qu'il peut rencontrer dans ses forêts ou dans ses fleuves en deux classes: ceux qui ont un

sasa puissant, et ceux dont le sasa est sans importance, ou du Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 60

Un fait recueilli par le Dr Fortune fait bien voir comment, dans l'esprit des Papous de Dobu, des participations entre les êtres suppléent en quelque mesure aux classifications que notre pensée établit à l'aide de concepts. En même temps, il éclaire curieusement l'idée qu'ils se font de l'homme.

Leur langue possède un mot: tomot, pour désigner « ce qui appartient à l'homme, ce qui est humain ». Or ce mot ne s'applique pas aux blancs. Ils ne sont donc pas compris dans la catégorie des êtres humains. Cependant les Dobuens ne peuvent pas méconnaître que, par de nombreux et importants caractères, les blancs sont des hommes comme eux. Ils auraient dû, semble-t- il, élargir l'extension de leur terme tomot, afin d'y faire entrer ces hommes inconnus jusque-là, bien que leur peau soit d'une couleur imprévue, et qu'ils ne parlent pas la langue de Dobu. Mais l'idée ne leur en est pas venue. L'extension de tomot est restée précisément telle qu'avant l'arrivée des blancs. Il n'y aurait lieu de s'en étonner que si tomot était une idée générale semblable aux nôtres. Or c'est tout autre chose. Ce terme connote un ensemble de participations communes aux habitants de Dobu, par exemple, la participation au sol de l'île, à son ciel, à sa période mythique, à ses institutions, etc, en même temps que la forme humaine. Cette forme, on peut dire, à la rigueur, que les blancs la possèdent, encore que la couleur de leur peau puisse en faire douter. (On sait que dans nombre de tribus d'Australie et des îles du Pacifique, les blancs ont été pris d'abord, non pas pour des hommes, mais pour des revenants) D'autre part, les primitifs, en général, ne distinguent pas « peau » et « corps ». Les blancs n'ont donc pas le même corps que les noirs. En tout cas, les multiples participations cidessus mentionnées n'existent pas pour eux. Tomot ne pouvait donc pas servir à les désigner 1

.

De même, dans la langue des shamans Iglulik, au dire de Rasmussen, les blancs sont « des êtres presque humains

». Que leur manque-t-il pour l'être tout à fait ?

Rien, semble-t- il, du point de vue de la forme extérieure, sinon peutêtre la couleur.

Mais ils ne participent pas, comme les Eskimo, au sol, à la mer, au ciel du pays où les parents et les grands-parents de ceux-ci ont vécu, où les ancêtres mythiques ont produit ou fondé ce qui fait vivre la tribu. Ils restent donc étrangers, c'est-à- dire «

autres ». La plupart des primitifs sentent cette différence très fortement. J'ai noté ailleurs les vives protestations que soulèvent souvent les missionnaires lorsque, dans leurs sermons, ils parlent du juge suprême devant qui tous les hommes, quels qu'ils soient, devront comparaître dans l'autre monde. Les indigènes ne peuvent pas comprendre qu'une même destinée les attende, eux et les Européens. La vie future est un prolongement de celle d'ici-bas. Or, sur cette terre, les blancs n'ont à peu près rien de commun avec les indigènes. Nés ailleurs, ils ont leurs participations propres avec une terre, un ciel, des êtres lointains et inconnus. Tout leur passé, et même tout ce qu'ils sont à présent, les sépare des indigènes. Comment l'autre monde pourrait-il les réunir à eux ?

Autre trait, non moins significatif : ce mot tomot, qui ne s'applique pas aux blancs, s'emploie pour les yams. Est-il rien de plus déraisonnable, de plus incompréhensible, de notre point de vue ? Des tubercules, que l'on cultive pour s'en nourrir, moins n'est pas vindicatif. » Capt. B. S. RATTRAY, Religion and art in Ashanti, p. 183. Suit une énumération des principaux animaux de ces deux classes.

1

Dr B. F. FORTUNE, Sorcerers of Dobu, p. 109.

2

Kn. RASMUSSEN, Iglulik and Caribou Eskimo texts, Report of the 5th Thule Expedition, VII, 3, p. 79.

font partie d'un complexe « humain » d'où les blancs sont exclus ! Essayons cependant de nous plier à l'attitude mentale des Dobuens, et nous discernerons peutêtre ce qui les a conduits à des assertions si paradoxales. Ils n'ont aucune idée de notre classification des êtres vivants. Ils n'ignorent pas moins la hiérarchie de nos concepts de genres et d'espèces. Ils sont surtout attentifs aux participations entre les êtres, et les pouvoirs mystiques importent beaucoup plus à leurs yeux que la forme extérieure. Or, entre les Dobuens et leurs yams se sont établies de multiples et intimes participations.

Comme les Dobuens, les yams ont des lignées. Une lignée donnée de yams est solidaire-on devrait même dire, se regarde comme solidaired'une famille humaine (« famille » pris au sens spécial de ce mot chez les Papous de Dobu. Les yams de cette lignée ne consentiront à pousser que sur le terrain appartenant à cette famille, et cultivé par elle avec le secours de formules secrètes, qui sont aussi sa propriété exclusive.

Plantez-les ailleurs: quelque soin que vous preniez, rien ne viendra. Les yams refuseront de germer et de croître.

Cette fidélité nous paraîtra moins étrange, si nous savons que, selon les Dobuens, les yams sont aussi des personnes. « Quand nous rencontrons, dit le Dr Fortune, des formules adressées à des graines de yams, gardons-nous de supposer qu'un homme murmure (les incantations doivent se faire à voix basse) certaines paroles simplement à des yams. Il parle à un être personnel, aussi réellement que nous quand nous parlons à Dieu. Car les yams sont des êtres personnels sous forme métamorphosée 1

. »

Cette croyance a piqué la curiosité du Dr Fortune; il a cherché à faire la lumière aussi complète que possible sur ce point. Peutêtre ne sera-t-il pas hors de propos de reproduire ici, en l'abrégeant, l'essentiel de son enquête. « Un jour que Magile (la femme qui accomplissait les rites nécessaires dans mon jardin) y prononçait les formules, son fils me dit: Aux îles Trobriand, on les récite à haute voix. Ici, au contraire, nous les murmurons sotto voce. Les yams entendent. Ils se disent entre eux: «

Voilà bien notre langage - ce n'est pas « bruyant comme la conversation banale. » Il faut que vous sachiez que les yams sont des personnes. Alo vous a entretenu de cela il n'y a pas longtemps. Si nous leur parlons à haute voix, les yams disent: « Qu'est-ce que cela ?- Sont-ils en train de se battre ? » Mais si nous récitons les charmes à voix basse, ils écoutent avec attention ce que nous leur disons; et ainsi ils grossissent.

« Alo m'avait conté récemment une légende où les yams tenaient le rôle de personnes.

Je n'avais pas discerné si c'était une manière figurée de parler dans la légende, ou l'expression d'une croyance effective, prise à la lettre. Le langage du fils de Magile, Kinosi, s'accordait avec cette dernière interprétation. Quelques jours plus tard, je dis à Alo: « Kinosi m'a dit dans le jardin que les yams sont des personnes.

Comment cela se peut-il ?

«- Oui, ce sont des personnes, me répondit Alo. Que seraient-ils d'autre ? Comme les femmes, ils donnent naissance à des enfants. De même que ma grand-mère a donné naissance à des enfants, dont ma mère, de même que celle-ci m'a donné naissance, de même que ma fille donnera naissance à des enfants, et ceux-ci à leur tour à d'autres petits-enfants quand je serai mort, ainsi font aussi les yams.

«- Mais, dis-je, comment les yams peuvent-ils être des personnes ? Est-ce que des personnes restent toujours sans bouger ?

1

Dr B. F. FORTUNE, Sorcerers of Doba, p. 101.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 62

« Alo avait sa réplique prête: « Le soir, ils sortent de terre, et rôdent çà et là. C'est pourquoi, quand nous approchons d'un jardin la nuit, nous marchons avec précaution.

Nous ne déterrons pas la récolte quand le soleil est encore bas le matin (le matin est le moment du travail dans les jardins.

Nous attendons qu'il ait monté. Alors nous savons que les yams sont revenus. Si nous fouillions la terre de bonne heure, comment trouverions-nous des yams ? Il n'y aurait rien là. »

« Ce n'était pas là, comme je l'ai su depuis, un argument inventé pour les besoins de la cause, mais l'expression directe d'une croyance traditionnelle. Je demandai si les yams se promenaient la nuit tout entiers, tiges et tubercules. Ma question fut posée avec le sérieux le plus parfait, et accueillie de même.

« - Non. Les tiges restent en place. Vous pouvez les voir chaque nuit immobiles dans le jardin. Seuls les tubercules sortent de terre, et marchent la nuit dans les sentiers de la brousse

1

. »

Reprise plus tard en d'autres circonstances, l'enquête a donné le même résultat. Le Dr Fortune en conclut que « les yams sont traités en êtres parfaitement personnels.

On se sert couramment du mot tomot en parlant d'eux. Tomot est le seul mot qui s'applique à l'homme, à la femme et à l'enfant, sans distinction d'âge ni de sexe. Il désigne aussi ce qui est indigène, par opposition au blanc, quand on l'emploie adjectivement.

Dans cet emploi est impliquée l'idée généralement admise que l'homme blanc est « d'une autre sorte », n'est pas une personne réellement humaine au sens indigène du mot, mais un être qui possède d'autres qualités que l'indigène. Le Dobuen range les yams, en tant que personnes, dans la même classe que ses compatriotes, mais il en exclut les blancs. En fait, ses sentiments sont moins amicaux envers ceuxci qu'envers les yams

2

».

Pour dissiper enfin ce qui peut rester d'obscurité sur ce point, on se référera à un mythe résumé par le Dr Fortune. « Une femme du temps des premiers ancêtres, du nom d'Anabuyeta,

donna naissance à un fils pourvu d'un grand nombre de bras (on vit plus tard que c'était un octopus. Placé dans l'eau douce, il est près d'y mourir. On le met alors dans l'eau salée, où il prospère. Sa mère va le voir là, et lui apporte des graines de yams, *etc.* » Ces ancêtres des yams sont évidemment aussi des personnes 3

.

Peut-on, à propos de ces tubercules qui sont des personnes, parler d'anthropomorphisme ? La réponse dépend du sens que l'on donnera à ce mot, qui risque de comporter ici une équivoque. Dans l'acception courante, il signifie que l'on projette sur des êtres différents de nous, ou même sur des objets inanimés, la forme extérieure, les attributs moraux, et les façons d'agir propres à l'homme. Les arts plastiques, la poésie, le folklore usent abondamment de ce procédé. Dans les contes d'animaux, on voit les bêtes parler, se disputer, se duper les unes les autres, se battre entre elles, affublées, pour ainsi dire, des vertus et des vices propres à notre espèce: ruse, méchanceté, cruauté, luxure, rage vindicative, colère, stupidité, naïveté, douceur, amour maternel, dévouement, *etc.* C'est une sorte de déguisement, de travestissement, comme lorsque le dessinateur Granville nous montre des chats, des chiens, des loups, des oiseaux, des crocodiles, des hippopotames, d'autres animaux encore, qui portent des pantalons, des chaussures et des chapeaux. L'humour se donne ainsi libre carrière.

1

Ibid, pp. 107-108.

2

Ibid, p. 109.

3

Ibid, p. 119.

Les primitifs ont bien aussi des histoires de ce genre destinées à faire rire. Mais le plus souvent les représentations des animaux et des plantes, dans leurs mythes, n'ont rien de commun avec l'anthropomorphisme ainsi entendu. Ils ne transfèrent pas, de propos délibéré, sur ces êtres vivants, ni sur les objets, les facultés et les qualités de l'espèce humaine. Quelle raison auraient-ils de le faire ? Dans leurs traditions, ces facultés et qualités n'appartiennent pas à l'homme seul. D'autres êtres les possèdent aussi de Plein droit, de par leur nature.

Si éloignée que leur forme visible soit de la nôtre, il n'est donc pas besoin d'un artifice ou d'une fiction pour les rendre spirituellement semblables à nous. Ils le sont d'avance: on ne se les représente pas autrement. Par là s'expliquent, au moins en partie, les « dispositions » que presque tous les primitifs leur attribuent et dont ils tiennent si grand compte

1

. Pour qu'il y ait lieu à anthropomorphisme, il faut d'abord qu'une certaine idée de l'animalité se soit détachée de celle d'humanité, et s'y oppose.

Rien ne nous est plus familier. Rien ne l'est moins à ces primitifs. « Nous et les animaux, nous sommes pareils », dit un jour à Nordenskiöld Perez, l'Indien qu'il avait ramené avec lui de sa dernière expédition dans l'isthme de Panama. « Les Indiens Cuna ne croient pas, comme les chrétiens, à un abîme entre les hommes et les bêtes.

On ne dit jamais qu'un animal s'est transformé en homme, car l'animal est déjà homme sous sa forme animale

2

. »

IV

Consubstantialité de l’animal et de l’homme chez les ancêtres mythiques (Australie, NouvelleGuinée.

Retourà la table des matières

Le passage est aisé des représentations précédentes à la dualité de nature des ancêtres mythiques, à la fois hommes et animaux. « Quand nous remontons à cette période lointaine, disent Spencer et Gillen, nous nous trouvons au milieu d’êtres semihumains, pourvus de pouvoirs que leurs descendants actuels ne possèdent pas, et habitant le pays que la tribu occupe aujourd’hui, mais auquel manquaient alors beaucoup de ses traits les plus saillants (par exemple, les gorges et les brèches des monts Macdonnell, dont l’origine est attribuée à ces ancêtres mythiques de l’Alchera. » Et plus loin : « Dans l’Alchera vivaient des ancêtres qui, aux yeux des indigènes, sont si intimement associés aux animaux ou aux plantes dont ils portent le nom, qu’un homme de l’Alchera appartenant, par exemple, au totem du kangourou peut parfois être appelé indifféremment un homme-kangourou ou un kangourouhomme.

L’identité de l’individu humain se confond souvent avec celle de l’animal ou de la plante où l’on croit qu’il a son origine. Inutile d’essayer de remonter plus haut que l’Alchera. L’histoire de la tribu que les indigènes connaissent commence là 3

. »

1

Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, pp. 77-83.

2

Er. NORDENSKIÖLD, La conception de l’âme chez les Indiens Cuna, Journal des Américanistes, N. S. XXIV, p. 12, 1932.

3

SPENCER and GILLEN, The Arunta, 1, p. 73.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 64

Ailleurs, ces auteurs parlent « d'un effort maladroit pour décrire comment les êtres humains proviennent d'autres êtres non humains qui étaient de diverses formes. Les uns représentaient des animaux, les autres des plantes; dans tous les cas, on doit les regarder comme des étapes intermédiaires dans le passage d'un ancêtre animal ou plante à un individu humain qui porte le nom de son totem 1

».

Avec plus de netteté encore chez Strehlow, qu'il traduise et commente le texte des mythes, ou qu'il décrive les cérémonies des Aranda et des Loritja, la dualité de nature des ancêtres mythiques est affirmée à chaque page. Parfois elle se traduit aux yeux par la coexistence, chez un même individu, de traits qui appartiennent, les uns à la forme humaine, les autres à celle d'un animal ou d'une plante. Ainsi, Altjira, que STREHLOW appelle l'être suprême des Aranda, est représenté comme un homme grand et fort, dont la peau est rouge; une longue chevelure, de teinte claire, lui tombe sur les épaules. Altjira a des pattes d'émou. Il possède beaucoup de fils et de filles: ils ont des pattes d'émou, et elles des pattes de chien 2

. - « Deux grands serpents

renina, qui s'étaient longtemps nourris de racines de roseaux à Ilora. s'en allèrent dans la direction de l'est et arrivèrent à un endroit appelé Labara. où se tenaient de nombreux hommes-renina, qui se mirent à la poursuite des deux serpents. Ceux-ci, irrités, s'attachèrent leurs cordons autour de la tête, fixèrent leurs boucliers sur leur dos, et prirent la fuite

3

. - « A Iwópataka. vivaient jadis beaucoup de ngapa

(hommes-corbeaux, qui se nourrissaient d'une racine comestible. Le chef de ces ngapa dit à ses compagnons : "

Restez ici! Je veux aller voir d'où vient ce duvet d'oiseau! " » Il prit la forme d'un corbeau et s'envola vers l'ouest 4

. Il n'est sans doute

pas nécessaire d'énumérer ici nombre d'autres ancêtres mythiques semblables à ceuxlà.

Tous sont mihumains et mianimaux (ou végétaux. Souvent le changement de forme s'accomplit sans que le mythe en fasse mention. L'animal est devenu homme, ou l'homme animal, ou bien l'individu participe à la fois des deux natures. On n'est averti que par les épisodes et les péripéties du récit.

Même type d'ancêtres mythiques à la fois hommes et animaux ou plantes dans d'autres tribus australiennes, et aussi en NouvelleGuinée, par exemple, chez les Marindanim. Mêmes détails caractéristiques. Ainsi, « les traces de ses pas (du Demacasoar) ont un aspect très étrange. L'une ressemble à une trace humaine, l'autre a l'air de provenir d'un être différent, inconnu (à cet endroit on se représente le Demacasoar comme un être double, mihumain, mianimal

5

». - « Un autre Dema, Iano,

qui, dans le mythe, était moitié homme, moitié kangourou, a aussi bien engendré des hommes que produit des kangourous véritables. Il est donc ainsi le créateur, l'auteur du kangourou d'une part, et de l'autre, celui du clan qui a le kangourou pour totem 6

. »

Enfin, pour clore cette liste qui pourrait s'allonger indéfiniment, « Mahu est souvent appelé Dema-chien (Ngåt Dema, et on se le représente comme un homme, qui pourtant participait de la nature du chien, et qui en particulier avait des organes génitaux extraordinairement développés. Par suite, il avait engendré les chiens, qui, à leur tour, n'étaient pas de « vrais » chiens, mais, au contraire, tenaient encore beaucoup de la nature humaine, et surtout possédaient la faculté de parler et celle de se transformer.

1

Ibid, p. 310.

2

G. STREHLOW, Die Aranda-und Loritja-Stämme in ZentralAustralien, 1, p. 1.

3

Ibid, I, p. 48.

4

Ibid, 1, p. 76.

5

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, II, p. 102.

6

Ibid, II, p. 118.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 65

C'étaient donc des chiens-Dema (Dema-ngåt. C'est d'eux que les chiens proprement dits sont issus, comme le conte un autre mythe

1

».

Cette dualité essentielle se traduit de diverses manières. Tantôt les deux natures sont présentes en même temps, et parfois cette coexistence parle aux yeux: un des pieds de l'ancêtre est humain, l'autre animal, *etc.* Tantôt les deux natures, au lieu de coexister, alternent. A certains moments, l'une fait place à l'autre, qui disparaît à son tour, quand la première revient. Ainsi, « un Dema-porc, du nom de Sapi, vint de l'île Habee à Uambi, où il bouleversa les plantations des gens et vola les tubercules des yams. Le jour, c'était un jeune homme (miakim, paré de ses ornements, bien coiffé, armé d'une massue, pourvu enfin de tout ce qu'un miakim doit avoir. Mais la nuit, lorsque les gens dormaient, il se glissait du côté des plantations, grimpait par-dessus les haies, et se transformait en un porc, qui

bouleversait les jardins, à la recherche des tubercules de yams et de taro. Vers la pointe du jour, il se re-transformait en jeune homme, et rentrait sans bruit au village

2

». - Des plantes Dema, et même des pierres

Dema, jouissent du même pouvoir. « Ces pierres possèdent une force extrêmement grande, et c'est pourquoi leur forme même n'est pas immuable. On croit au contraire qu'un Dema de ce genre peut à l'occasion changer de forme. On est aussi d'avis que, si on laisse à découvert une de ces pierres, aussitôt il lui pousse des pieds, et que tout à coup elle se sauve. On a donc grand soin de porter ces pierres dans une pochette suspendue au cou

3

. »

Nous retrouvons ici la « fluidité » caractéristique du monde mythique, et nous voyons aussi comme elle se rattache étroitement à l'orientation propre de la mentalité dont ces mythes sont le produit. Ce qui intéresse avant tout ces esprits, ce sont les puissances invisibles, les pouvoirs et les facultés mystiques des êtres. Leur forme extérieure n'a qu'une importance secondaire: on ne s'en préoccupe donc pas. On n'y prête guère attention, excepté quand les nécessités de la pratique l'exigent. Nous pourrions presque dire que la « surnature» (les êtres mythiques, dispose comme il lui plaît de ce que nous appelons la nature, et la plie à sa fantaisie. Elle ne trouve de résistance ni dans les lois des phénomènes, ni dans les formes des êtres vivants.

Aucune transformation, si absurde qu'elle nous paraisse, n'est donc exclue a priori comme impossible. Rien n'oblige ces esprits à tenir compte des conditions de la possibilité. Ils prennent pour vrai ce dont les mythes leur donnent l'assurance, et ils concluent naïvement, sans y penser, ab actu ad posse. Comment se demander si des hommes-animaux, si des hommes-végétaux sont possibles, puisqu'il en a existé, et qu'il en existe encore ?

D’autre part, dualité ou changement de forme n’implique pas pour eux les mêmes conséquences que pour nous. Dans notre pensée, à supposer qu’un homme pût se transformer en chien, la métamorphose ne s’arrêterait pas à la forme extérieure, visible, pour substituer un quadrupède couvert de poils à un bipède dont la peau est lisse. Il s’agirait de bien autre chose encore: l’être nouveau, au point de vue mental, n’aurait à peu près rien de commun avec le premier. A tel point qu’une transformation de cette sorte est nécessairement, à nos yeux, du domaine de la fable; nous n’admettrons jamais que, dans la réalité, un homme puisse devenir chien, ni un chien devenir homme.

1

Ibid, II, p. 144.

2

Ibid, II, p. 178.

3

Ibid, III, p. 96.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 66

Au contraire, l’Australien, dès son enfance, a toujours entendu parler d’êtres qui sont à la fois hommes et animaux, ou qui passent sans la moindre difficulté d’une forme à l’autre. Lorsque, devenu adulte, initié, marié, il reçoit des anciens le dépôt des mythes secrets et sacrés, il y trouve le récit de ce qu’ont fait les ancêtres, les « éternels incréés, qui étaient justement mihumains, mianimaux. Il les voit revivre dans les acteurs masqués des cérémonies. Les danses et les chants le jettent en une extase où sa conscience individuelle se perd, tandis qu’il se sent uni à son ancêtre-animal par la communion la plus intime et la plus profonde. D’où lui viendrait l’idée de douter de ces transformations ? L’attitude que lui fait prendre l’émotion collective s’accompagne nécessairement d’une foi indiscutée. Elle exclut d’avance la critique. Quant aux impossibilités d’ordre anatomique, physiologique, psychologique, si décisives à nos yeux, il n’en a même pas le

soupçon. Il sait d'ailleurs, de science certaine, qu'il n'y a rien de si extraordinaire, de si étrange, qui ne puisse arriver, pourvu que la force mystique mise en jeu soit suffisamment puissante.

V

Les ancêtres mythiques en Amérique du Sud.

Retourà la table des matières

P. Ehrenreich, qui, vers la fin du siècle dernier, a étudié les mythes de tribus des plus « primitives » de l'Amérique du Sud, y a signalé des personnages qui rappellent singulièrement les ancêtres mihumains, mianimaux dont il vient d'être question.

« Les héros civilisateurs (qui correspondent aux « créateurs » des Aranda, Loritja, Marindanim, etc, ne sont pas nécessairement des hommes. Ce sont aussi souvent des animaux, ou des êtres mixtes, qui prennent peu à peu la forme humaine: comme par exemple Abaangui chez les Guarayo, Keri et Kame chez les Bakaïri. C'est en Amérique du Nord que le thériomorphisme est le plus marqué: le coyote, la loutre, le corbeau, le lièvre y jouent le rôle de héros et de démiurges. D'ailleurs, tous ces mythes de héros, issus des mêmes idées, montrent sur la terre entière une parenté intime remarquable.

« Naturellement, dans chaque cycle de mythes, le même phénomène peut aussi bien être personnifié, qu'employé simplement comme être semi-animal, semihumain, ou même comme objet tout à fait inanimé, vu seulement du dehors 1

. »

Ehrenreich n'a pas pu connaître les mythes australiens et papous dont la présente étude s'occupe plus spécialement. Les grands ouvrages de Spencer et Gillen et de Strehlow, et à plus forte raison les travaux de M. Wirz et de M. Landtman, ceux tout récents de M. RadcliffeBrown, de M. Elkin, du Dr Malinowski, du Dr Fortune sont postérieurs aux siens. Il y aurait trouvé une confirmation éclatante de la réflexion que 1

P. EURENREICH, Die Mythen und Legenden der Süd-Amerikanischen Urvölker, p. 24. Cf. Th.

KOCH-GRÜNBERG, Vom Roroima zum Orinoco, II, p. 18.

nous venons de citer, touchant la ressemblance, la « parenté intime » des mythes de héros civilisateurs dans toutes les régions de la terre. En ce qui concerne les tribus d'Australie et de NouvelleGuinée considérées ici, la concordance, comme on l'a vu plus haut, est plus qu'évidente. Héros civilisateurs, « créateurs », Dema des Marindanim, « éternels incréés » des Aranda et des Loritja, Uaropo du centre de la NouvelleGuinée hollandaise, etc.: tous, avec des différences de détail plus ou moins marquées, présentent uniformément les mêmes traits fondamentaux. Ce sont aussi ceux par lesquels Ehrenreich caractérise les héros des mythes sud-américains. Il leur applique précisément le terme de « créateur, auteur des choses » (Urheber) dont se servira M. Wirz. Le créateur est représenté comme l'ancêtre de la tribu, ou des hommes en général: il les a « produits », soit en transformant des êtres mixtes, de forme animale, déjà existants, soit en les faisant sortir de terre. Ainsi la tradition primitive met à l'origine la personne d'un héros dont la postérité peuple le monde 1

.

Peu importe que dans les mythes sud-américains ce héros soit unique, ou qu'il y en ait simplement deux, frères ou jumeaux, tandis que les mythes australiens et papous relatent les aventures de nombreux ancêtres animaux ou Dema. Leur fonction essentielle, ici et là, demeure la même: ils sont à l'origine des groupes humains, des espèces vivantes, de la physionomie même du pays, lors de cette période mythique au-delà de laquelle on ne remonte pas. Comme les ancêtres des mythes d'Australie et de NouvelleGuinée, les héros des mythes sud-américains sont pour la plupart mihumains, mianimaux, et possèdent des pouvoirs magiques extraordinaires. Aucune transformation n'est au-dessus de leurs forces. Ils métamorphosent à leur gré soit les autres êtres, soit euxmêmes. Il arrive qu'on les appelle « grands transformateurs 2

».

C'est d'eux aussi que proviennent, en Amérique du Sud comme en Océanie, les fêtes et les cérémonies. Sur ce point

encore, Ehrenreich s'exprimait déjà comme le feront Spencer et Gillen et M. Wirz. « Les fêtes et les danses cérémonielles, comme d'autres usages et coutumes d'importance, sont des institutions dues aux héros civilisateurs, et pour cette raison, elles sont observées par toutes les générations suivantes, qui se regardent comme leurs descendants. C'est là une conception proprement américaine, sur laquelle nous possédons des données détaillées, surtout chez les Indiens des prairies (Amérique du Nord. En Amérique du Sud, nous en connaissons de semblables chez les Bakaïri, les tribus Uaupé et les Ticuna

3

. »- Conception non pas seulement

américaine, mais aussi océanienne, aurait pu dire Ehrenreich, s'il avait eu l'intention, et les moyens, de chercher plus loin des termes de comparaison.

En fait, quand il en vient à une interprétation de ces mythes, il ne recule pas devant une généralisation encore plus hardie. Il les considère comme semblables dans le monde entier, où ils auraient apparu partout sous l'action des mêmes causes. « Que de simples mythes de la nature, dit-il, puissent naître partout, et soient en effet nés partout, c'est un postulat logique, qui résulte simplement de ce que l'organisation du cerveau est partout la même - peutêtre la seule preuve réelle, comme dit von den Steinen, d'une unité physique de l'espèce humaine.

« Les plus uniformes de ces « légendes primitives » sont précisément celles qui sont répandues dans le monde entier, et qui reposent sur la perception et l'interpréta-1

Ibid, p. 40.

2

Ibid, p. 42.

3

Ibid, p. 57.

tion des phénomènes naturels, phénomènes frappants, et qui se produisent continuellement (mouvements du Soleil, de la Lune, phases de la Lune, *etc.*

1

). »

Ehrenreich prenait pour établie la théorie « naturiste » de ces mythes. Aujourd'hui elle est abandonnée, du moins en tant qu'universelle. On n'admet plus que les mythes soient éclos partout au spectacle de grands phénomènes périodiques, en particulier des mouvements des astres, ni qu'ils soient issus des mêmes « idées », ni qu'à leur origine se trouve un « postulat logique ». Les ressemblances indéniables entre les mythes des diverses parties du monde, leur quasi-uniformité sur laquelle Ehrenreich insiste avec raison, ne passent plus pour la preuve qu'ils naissent d'un besoin de la pensée proprement dite, ni qu'ils expriment une sorte de philosophie naturelle. Hypothèse séduisante, qui s'offre comme la plus plausible, qui semble même s'imposer, tant que l'on admet implicitement (comme le faisait Ehrenreich, que les fonctions mentales s'exercent chez les « primitifs » exactement comme chez nous, que leur esprit est orienté de la même façon que le nôtre, et qu'ils se posent les questions qui se présenteraient à nous, si nous étions à leur place, tels que nous sommes aujourd'hui.

C'est le postulat sous-entendu sur lequel reposait l'animisme de Tylor et de ses successeurs. Les faits ont montré qu'il est mal fondé. La mentalité primitive, orientée autrement que la nôtre, est avant tout intensément mystique. En mettant à l'origine des mythes un « postulat logique », on faisait fausse route.

Peutêtre était-ce une ambition excessive que de prétendre résoudre, globalement, un tel problème d'origine. Peutêtre aussi les mythes ne naissent-ils pas d'un besoin unique et nettement défini, mais plutôt d'un complexe où entrent un grand nombre d'éléments, dont plusieurs sont de nature émotionnelle. Il se peut aussi qu'en certains cas le désir de s'expliquer des faits qui frappent l'imagination n'en soit pas absent.

Mais précisément, cette explication, les primitifs n'ont pas à la chercher. Ils en possèdent d'avance le principe, sinon le détail. En même temps que la catégorie affective du surnaturel entre en action, l'explication leur est déjà suggérée. Les mystères, les énigmes de la nature ne les contraignent pas, ne les invitent même pas à un effort intellectuel. Orientés mystiquement comme ils le sont, ces esprits sont prêts à reconnaître aussitôt, derrière les êtres et les faits de notre monde, des forces et des puissances invisibles. Ils en sentent l'intervention, chaque fois que quelque chose d'insolite ou d'étrange vient à les frapper. A leurs yeux, la « surnature » enveloppe donc, pénètre et soutient la nature. De là, la fluidité que celle-ci peut encore présenter. Les mythes n'ont pas proprement pour objet de l' « expliquer ». Ils reflètent simplement la « surnature ». C'est d'elle que relèvent les thèmes mythiques si déconcertants pour notre esprit, et si curieusement semblables dans toutes les parties du monde: animaux doués de pouvoirs extraordinaires, et mis de pair avec les hommes; ancêtres à la fois hommes et animaux (ou plantes, «increés » et « créateurs », héros civilisateurs et transformateurs, *etc.*

Ainsi, grâce à ces mythes, les « primitifs » se trouvent familiers avec le monde des puissances invisibles et surnaturelles, aussi réel, et même plus réel encore que celui de l'expérience sensible. Cette valeur transcendante, cette vertu à la fois vivante et vivifiante du mythe, cette puissance des ancêtres-animaux et des héros civilisateurs, jamais nous ne pouvons, quelque effort que nous fassions, en avoir l'expérience immédiate, comme l'Australien ou le Papou qui, à certains moments, dans les cérémonies, par exemple, les sent réellement présents, et s'identifie à eux. Pour nous, les mythes ne sauraient être qu'un objet d'étude - ils ne sont même trop souvent que des 1

Ibid, p. 68.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 69

objets de vitrine - comme les produits de l'industrie et de l'art de ces primitifs. Du moins cette étude, si nous ne la faussons pas d'avance en méconnaissant les caractères de leur

mentalité, peut-elle nous faire quelque peu pénétrer le sens des participations d'où dépend, pour ces groupes sociaux, leur bien-être et leur existence même.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 70

Chapitre III

MYTHES, TOTÉMISME,

PARENTÉ

I

Caractères propres aux mythes primitifs

Retourà la table des matières

M. RadcliffeBrown résume dans les termes suivants les traits essentiels du totémisme dans l'Ouest et l'Est de l'Australie: « Une association 1

entre un groupe local

(horde, une espèce naturelle, un centre local pour des cérémonies de multiplication (increase rites, et un être mythique. Le problème du totémisme n'est qu'une partie du problème plus vaste de la relation entre l'homme et la nature dans le rituel et le mythe

2

. » Ces problèmes ne doivent donc pas être considérés séparément. Il est nécessaire de replacer le premier dans le second. Si l'on veut comprendre l'attitude et la conduite de l'Australien à l'égard de son totem, il faut se reporter à ce que lui en disent les mythes et les cérémonies, qui lui donnent une instruction, et lui imposent des obligations, de caractère également sacré.

« Totémisme » est une désignation très générale, sous laquelle on a réuni un grand nombre, de faits et même d'institutions parfois assez différentes, et il y a certaine-1

« Association» équivaut icià ce que j'appelle« participation ».

2

A. R. RADCLIFFE-BROWN, compte rendu de « Notes on totemism in Eastern Australia », Oceania, II, p. 252 (1930.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 71

ment, en Afrique, en Amérique, en Océanie, en Asie, plusieurs sortes de totémisme.

Nous ne nous occuperons ici que de celui des tribus australiennes et papoues dont il a été question aux chapitres précédents, et que Durkheim a étudié en détail dans les Formes élémentaires de la vie religieuse.

Le totémisme des Arunta et des Loritja est fameux, depuis la description détaillée qu'en ont donnée d'une part Spencer et Gillen, de l'autre Strehlow. Je ne puis que me référer ici à ces travaux célèbres. Aussi bien mon objet n'est-il pas d'exposer après eux, ni d'analyser après Durkheim, ces institutions totémiques. Je voudrais seulement, d'accord avec la pensée de M. RadcliffeBrown, essayer de montrer comment elles deviennent plus intelligibles, lorsque, pour les comprendre, on fait appel à l'orientation mystique de la mentalité des indigènes. De fait, nulle part celle-ci ne se manifeste plus nettement que dans les mythes et les cérémonies. C'est là que l'on peut le mieux saisir l'idée qu'ils se font des animaux et des plantes, et en particulier des rapports de telle espèce vivante avec tel groupe humain.

« Le totémisme des Arunta et des autres tribus de l'Australie centrale, disent Spencer et Gillen, est fondé sur l'idée de la réincarnation des ancêtres de l'Alchera, qui, dans un grand nombre de cas, étaient regardés comme des transformations réelles d'animaux ou de plantes, ou d'objets inanimés tels que l'eau, le feu, le vent, le soleil, la lune, les étoiles. Pour l'indigène australien, il n'y a aucune difficulté à admettre qu'un animal ou une plante pouvait se transformer immédiatement en un être humain, ou que l'élément spirituel, qu'il suppose possédé par ces êtres ou objets comme par luimême, pouvait, à la mort de l'animal, rester associé à un objet tel que le churinga, et plus tard, à un moment donné, ressusciter sous la forme d'un être humain 1

. » Il

serait difficile d'imaginer une identité de participation plus complète : l'Arunta d'aujourd'hui serait une réincarnation, une renaissance d'un homme-animal de la période mythique (qui dans l'intervalle aurait subsisté sous la forme d'un churinga.

Tout en étant homme, il participe donc du même coup à la nature de l'animal qu'on appelle son totem. « La parenté d'un

homme avec son totem, dit ailleurs Spencer, est bien mise en lumière par la remarque d'un Arunta que nous avions photographié.

Nous en causions avec lui, et il dit, en montrant du doigt la photo: Celle-là est tout à fait la même chose que moi, comme l'est un kangourou

2

. » Spencer a pu être aussi

étonné d'abord par cette réflexion que von den Steinen, quand les Bororo lui dirent qu'ils étaient des araras. Ces assertions, au premier moment si étranges pour nous, les primitifs les prononcent du ton le plus naturel. Elles n'ont en effet rien de surprenant ni même de remarquable, à leurs yeux, étant donnée l'idée, chargée d'éléments mystiques, qu'ils se font de l'animal en question. Ils le mettent, comme on l'a vu, sur le même plan que l'homme. La clef de l'énigme - si énigme il y a -se trouve donc bien dans les mythes qui représentent constamment les héros et les ancêtres comme des êtres mihumains et mianimaux, c'est-à- dire comme participant également aux deux natures. La participation de l'individu actuel avec son totem, dont il a une conscience si sûre, est calquée sur celle-là, dont elle dérive.

C'est elle aussi qui lui dicte sa conduite à l'égard de son totem. L'idée de le traiter comme un animal ou une plante quelconque, si elle pouvait lui venir à l'esprit, provoquerait aussitôt un mouvement de révolte, parfois d'horreur. Ne se sent-il pas intimement uni à lui ? « Il le regarde, dit Strehlow, comme un frère aîné, et on lui fait 1

SPENCER and GILLEN, The Arunta, I, pp. 79-80.

2

B. SPENCER, Totemism in Australia, Report of the 16th meeting of the Australasian Association for the advancement of science, p, 405 (1904.

un devoir de le traiter avec les plus grands égards. Il lui est interdit d'en manger, d'une façon totale ou partielle. Un homme qui appartient au totem du kangourou ne peut frapper brutalement cet animal sur le nez, faisant ainsi jaillir le sang: il ne peut lui donner de coups que sur la nuque. Il a ainsi le droit de tuer son totem, mais seulement avec tous les ménagements possibles. Quand ce gibier a été abattu, il ne peut en manger que la tête, les pattes et le foie; il doit donner aux siens le reste de la viande 1

. »

Spencer et Gillen ont relevé, chez les Arunta et les Loritja, un nombre considérable de totems (quelques centaines. La liste en remplit plusieurs pages. Pour quelles raisons un animal, une plante, un objet, y est-il compris, ou non ? Nous l'ignorons, et les indigènes seraient sans doute bien embarrassés de le dire. Une curieuse remarque de Strehlow répond quelque peu à cette question, du moins en ce qui touche les animaux et les plantes. « Parmi ceux qui ne sont pas des totems, il n'y a que les pélicans et un certain lézard que l'on mange. Si le pélican n'est pas un totem, c'est évidemment parce qu'il ne se montre dans la région qu'en passant, les années où il pleut. Quant au lézard buljinkana, on explique qu'il ne forme pas un totem par le fait que durant la période mythique il ne s'est pas manifesté d'ancêtre buljinkana. Le plus grand nombre des animaux et des plantes qui n'appartiennent pas aux totems sont regardés comme des « amis du malin ». Tel, un petit marsupial qui passe pour le sorcier parmi les animaux.; les plantes vénéneuses sont les plantes du malin. D'autres animaux, d'autres plantes (qui ne sont pas des totems) sentent mauvais, ou ont mauvais goût 2

. »

Pourrait-on faire fond sur ces indications de Strehlow ? Il est difficile d'en décider.

Des considérations de ce genre, même si les indigènes les formulaient spontanément, sans qu'on les eût le moins du monde provoquées par des interrogations, resteraient assez aventureuses, et sujettes à caution. Peutêtre cependant, dans certains cas, que nous ne sommes pas en état de spécifier

d’avance, la présence ou l’absence de telle ou telle qualité, bienfaisante ou redoutable, chez un animal ou une plante, rend-elle compte de participations, ou du fait que certaines participations n’ont pas lieu ? Ce qui viendrait à l’appui de l’opinion très répandue, selon laquelle les mythes des primitifs reflètent leur expérience.

Comme le font encore aujourd’hui presque tous les observateurs, M. RadcliffeBrown, M. Elkin, Miss Mac Connel, R. et M. Piddington, M. Raymond Firth, d’autres encore

3

, Spencer et Gillen ont insisté sur la participation du groupe social et de son totem avec un certain emplacement ou « centre local ». « Si nous examinons les traditions (c’est-à- dire les mythes) relatives à certains totems que l’on peut prendre ici comme représentants de tous les autres, nous constatons qu’elles ne s’occupent à peu près uniquement que de la façon dont ce que nous pouvons appeler les membres des divers totems de l’Alchera en vinrent à être logés en différents endroits, disséminés çà et là dans la région occupée aujourd’hui par la tribu dont les membres sont regardés comme leurs descendants, ou, pour parler plus précisément, comme leurs réincarnations.

A chacun de ces endroits - et ils sont tous bien connus des vieillards, qui en transmettent la connaissance de génération en génération-un certain nombre d’ancêtres de l’Alchera se sont enfoncés dans la terre, chacun laissant derrière lui son churinga. Son corps a disparu, mais un objet naturel, par exemple un rocher, ou un arbre, est venu marquer l’endroit, tandis que la partie spirituelle de son être demeurait dans le churinga. Ces churinga, ainsi que d’autres, que les groupes d’ancêtres avaient 1

C. STREHLOW, Die Aranda-und Loritja-Stämme in ZentralAustralien, p. 58.

2

Ibid, 1, 2, p. 74.

3

Cf. supra, eh. 1, pp. 15-20.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 73

laissés derrière eux au cours de leurs voyages, ont été conservés dans les pertalchera (dépôts sacrés, qui avaient ordinairement la forme de petites grottes ou de fentes dans les rochers ; parfois même c'était un arbre creux ou un trou dans un banc de sable, bien dissimulé. Par conséquent, si nous suivons ces ancêtres mythiques dans leurs voyages, nous voyons toute la région constellée de knanikilla, ou centres totémiques locaux. Chacun naturellement, n'est associé qu'à un seul totem 1

. » Nous

aurons plus loin à tenir compte du rôle important que ces centres jouent dans les cérémonies.

Dans d'autres tribus de l'Australie centrale, et même sur une vaste étendue allant du golfe de Spencer au Sud jusqu'au 25e degré de latitude au Nord, on a observé, selon Howitt, un totémisme très analogue, sinon tout à fait semblable, à celui des Arunta et Loritja décrit par Spencer et Gillen. Par exemple, dans la région du lac Eyre, « des légendes parlent des Mura-muras, prédécesseurs et prototypes des noirs d'aujourd'hui, qui croient à l'existence passée et même encore actuelle de ces ancêtres.

Les voyages de ceux-ci à travers l'Australie centrale, l'origine de la race indigène présente et des cérémonies sacrées font la substance de ces légendes, et se conservent par la tradition orale

2

». Chez les Kurnai, en particulier, ces ancêtres sont à la fois hommes et animaux (homme-pélican, homme-canard, homme-héron) 3

. Howitt les appelle

« êtres mixtes » (composite. Il les rapproche luimême de ceux qui peuplent les mythes des Arunta et des Loritja. Il en explique la relation étroite avec les totems. «

Chez les Kurnai, certains animaux (animaux, comme il arrive très souvent, veut dire ici quadrupèdes, oiseaux et reptiles ont chacun leur nom, mais ils sont connus tous collectivement comme Muk-jiak (excellente chair, ou viande, tandis que d'autres bêtes que l'on mange sont simplement jiak. Ensuite, dans tous ces contes, lorsqu'un oiseau-homme, ou un reptile-homme, ou un animal-homme y joue un rôle sous l'une et l'autre forme, on dit que c'est un Muk-Kurnai. Ce que l'on peut traduire par « homme ou hommes éminents », les Kurnai mythiques étant ainsi distingués des Kurnai du temps présent. On peut donner à l'expression dans son ensemble le sens d' « éminents ancêtres », car ils n'ont pas été seulement les prédécesseurs de la tribu, mais aussi, en un certain sens, les wehntiwin, c'est-à- dire les grands-pères (comme les Marindanim appellent ces ancêtres amai: grands-pères. On peut ajouter qu'avec les Muk-Kurnai il y a aussi des Muk-Rukut (Rukut signifie femme.

« Les Muk-Kurnai et les Muk-jiak ne sont donc autres que les ancêtres, et alors se présente naturellement l'idée que ces ancêtres étaient aussi les totems.

« Les Mura-muras, les ancêtres de l'Aicheringa (chez les Arunta et les Loritja) et les Muk-Kurnai sont tous en quelque sorte sur le même plan. »

De ce rapprochement, une conclusion paraît sortir et s'imposer. Howitt l'a déjà formulée, nettement, quoique avec précaution. « Les trois types de croyance représentés par les Mura-muras, les ancêtres de l'Alcheringa, et les Muk-Kurnai ont certains traits communs. Tous trois reconnaissent une période primitive, antérieure à l'existence de l'homme, où la terre était habitée par des êtres qui étaient les prototypes des tribus indigènes, mais qui possédaient une magie plus puissante que la leur. Ces êtres, s'ils n'ont pas créé l'homme, l'ont du moins tiré de créatures informes et à peine 1

SPENCER and GILLEN, The Arunta, I, pp. 75-76. Cf. I, p. 230.

2

A. W. HOWITT, The native tribes of South-Australia, p. 475.

3

Ibid, p. 486.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 74

humaines. Voilà ce qui ressort quand on regarde le sujet en gros; il y a pourtant des différences qui séparent l'un de l'autre ces différents types de croyance 1

. »

Ainsi se trouvent mis en lumière, d'une part la constance des traits essentiels des ancêtres mythiques dans ces diverses tribus australiennes, et de l'autre l'étroite relation qui lie leurs institutions totémiques à leurs mythes. Howitt a eu aussi le mérite d'apercevoir l'équivoque qui se dissimule sous le mot « ancêtres ». « Les faits australiens, écrit-il, semblent nous faire remonter à un stade où il n'y a pas encore de culte des ancêtres, bien qu'on les regarde comme ayant été plus grands et plus sages que la race actuelle, qui descend d'eux. Cela ressort avec évidence de ce que Spencer et Gillen rapportent des Arunta et d'autres tribus qui ont des croyances semblables. Je trouve que, chez les tribus du lac Eyre, ce ne sont pas les ancêtres, mais bien une race humaine surnaturelle que l'on voit dans les mythes et les traditions, comme ayant été à la fois semblables et supérieurs à ceux qui leur ont succédé. Ici, on est encore plus loin que chez les Arunta d'un culte des ancêtres.

« Dans les tribus du Sud-Ouest de l'Australie, les ancêtres se présentent sous la forme de totems, ou d'êtres humains thériomorphes, semblables sur certains points aux ancêtres de l'Alcheringa et aux Mura-muras

2

. »

Il y a lieu, nous l'avons vu plus haut

3

, de retenir la distinction indiquée par Howitt

entre les ancêtres qui ont été des humains pareils à leur postérité d'aujourd'hui et ceux qui ont vécu dans la période mythique, où ils appartenaient à une race « surnaturelle », et possédaient à la fois la forme humaine et l'animale. Dans les tribus dont il parle, il en est comme chez les Arunta et les Loritja: les croyances et les institutions totémiques se rapportent directement aux mythes, et chaque individu se regarde comme issu d'un ancêtre thériomorphe. De même encore, chez les Wik-Munkan, tribu récemment étudiée par Miss Mac Connel, « le mot qui signifie totem est pulwaiya. Pul ou pola est le terme employé pour désigner le père du père ou un aïeul en ligne masculine.

Waiya accompagne parfois les noms de parenté avec le sens de « vieux ». Il y a un lien personnel étroit entre un pulwaiya et les gens de son clan. Au moment de quitter le centre totémique du cuscus, on fit dire à un enfant : « Apo, polia ! Au revoir, grandpère! », comme s'il parlait réellement à une personne 4

. »

1

Ibid, p. 487.

2

Ibid, p. 506.

3

Cf. supra, ch. I, pp. 8-12.

4

Urs. Mac CONNEL, The Wik-Munkan tribe, Oceania, I, pp. 186-187 (1930.

II

Le totémisme des Marindanim. Les Dema.

Retourà la table des matières

Chez les Marindanim, M. Wirz a analysé les rapports des institutions totémiques avec les mythes. La clarté des conclusions où il aboutit ne laisse rien à désirer. « Les manières de voir des Marind au sujet des totems se tirent directement des mythes des Dema (ancêtres) et de la croyance en leurs forces et leurs facultés surnaturelles, grâce auxquelles ils pouvaient se transformer euxmêmes, produire divers objets naturels, et remplir le rôle de « créateurs » de tout l'univers. D'autre part, ils ont engendré des descendants humains qui, au bout de quelques générations, perdirent de plus en plus leurs pouvoirs surnaturels, et devinrent des mortels ordinaires. Les hommes, les animaux, les plantes, et autres êtres qui remontent ainsi à un même « créateur » sont donc liés entre eux par une parenté de sang. Dans ce cas, le Marind dit que les Dema sont ses amai (aïeux, grands-pères.

« Ainsi, la parenté totémique découle immédiatement de la croyance aux ancêtres Dema. L'objet en lequel le Dema pouvait se transformer luimême, ou qu'il avait produit, devient en quelque façon le symbole du clan, ou le totem principal qui fut désormais le nom du clan tout entier. Un groupe mythologicototémique ainsi nommé d'après son totem principal est désigné chez les Marind par le terme de Boan. Un Boan comprend un ou plusieurs clans avec leur sphère de mythes; par suite, le clan se trouve en relations étroites avec tous les objets totémiques du Boan compris dans ses mythes

1

. »

Ailleurs, M. Wirz dit encore, en termes non moins nets: « Les mythes ne sont pas seulement, dans leur ensemble, une sorte de Genèse. Ils expliquent, en outre, la parenté totémique, qui, si l'on ne connaissait pas les mythes, resterait tout à fait inintelligible.

Le totémisme de clan des Marind et des tribus voisines est un totémisme universel, dans le sens le plus large du mot; il comprend tout ce qui existe, et il faut le considérer comme une émanation directe des spéculations mythologiques 2

. »

Autant donc, et peutêtre plus encore que les institutions totémiques des Arunta, celles des Marindanim mettent en lumière l'importance capitale du mythe pour la vie de l'indigène. C'est là qu'il puise l'idée qu'il a de luimême en même temps que de ses rapports avec les êtres et les objets qui l'entourent: animaux, plantes, pierres, fleuves, mer, *etc.* Idée non pas positive, mais essentiellement mystique ; non pas abstraite, mais concrète, et, il s'agit de son totem, émotionnelle. C'est le mythe encore qui lui révèle tout ce qu'il sait des Dema, ces êtres mihumains, mianimaux, et en même temps superhumains, de la période où la nature entière était « surnature », et com-1

P. Wirz, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, II, p. 31

2

Ibid, II, p. 16.

ment ils ont produit, « créé » les traits saillants du pays et tout ce qui s'y trouve aujourd'hui, y compris les plantes, les animaux et les hommes, inventé ce qui est nécessaire à la vie, et enfin fondé les cérémonies et les autres institutions.

Un groupe social et une espèce animale qui ont été « produits » dans la période mythique, soit par génération, soit de quelque autre manière, par le même ancêtre Dema (qui possédait une double nature animale et humaine, sont des groupes frères, au sens littéral et plein du mot. Ils sont issus d'une même source. Cette communauté d'origine établit entre eux le lien le plus fort qui se puisse imaginer. Participant tous deux de la même substance, ils participent donc l'un de l'autre, et cette quasi-identité de substance apparaît dans le

nom qui leur est commun. De même que le Dema kan gourou prenait à volonté la forme de l'animal ou celle de l'homme, de même les hommes, ses descendants, peuvent, à la lettre, être appelés kangourous, à aussi juste titre que les animaux dont il est également l'ancêtre. C'est dire, en d'autres termes, que de temps immémorial, sur la foi du mythe, ce clan a pour totem le kangourou.

Que le totem soit un animal, comme dans cet exemple, ou une plante, ou, ce qui arrive plus rarement, un objet, ou un corps céleste, ou la pluie, ou le feu (tous ces êtres d'ailleurs, doués de vie, peuvent prendre la forme de personnes, il importe peu.

Ce sur quoi l'indigène fixe son attention, ce n'est pas ce que l'on peut voir, toucher et flairer de ces êtres et de ces objets; c'est leur essence mystique, c'est-à- dire l'ancêtre qui leur est commun avec lui, objet d'une vénération et d'un respect quasi religieux.

Grâce à cette orientation mystique, que les mythes mêmes qui en sont nés contribuent à maintenir, son esprit passe sans difficulté par-dessus les obstacles en apparence les plus insurmontables. Les caractères trop évidents qui séparent un végétal ou un minéral (pour ne rien dire des animaux, d'un être pensant et agissant tel que l'homme, il les aperçoit, en gros, comme nous, bien qu'il soit loin d'en avoir une idée exacte. Mais le mythe, dont personne ne doute, et qui s'est imprimé en lui dès son enfance, l'a persuadé que ces êtres sont ses parents, ses frères. La distance qui nous paraît infranchissable s'efface, disparaît devant le sentiment, on pourrait presque dire la conscience, d'une identité mystique d'essence. Le cocotier est un arbre que, dans la vie courante, le Marind sait planter et protéger contre ses ennemis. Il en cueille les noix, et les mange. Mais, d'un autre point de vue, ce même arbre est un descendant du Dema dont un mythe des plus célèbres raconte l'apparition et la destinée. Ce Dema était à la fois homme et cocotier. Doué de pouvoirs extraordinaires, il a donné naissance, d'une part à une certaine espèce de palmiers, de l'autre à un certain groupe humain, tous deux semblables à luimême. Chacun des Marindanim qui font partie de ce groupe se sent intimement uni à ce palmier par une identité d'essence. Un complexe important de représentations et d'émotions a

constitué là une sorte d' « atmosphère totémique ». Depuis qu'il a le sentiment de sa propre existence, l'indigène la respire. Il s'y meut comme dans son élément naturel.

Il ne conçoit ni qu'une personne puisse ne pas appartenir à un clan, ni qu'un clan puisse être sans relations totémiques avec au moins une espèce d'êtres ou d'objets. Si, par aventure, il rencontre quelqu'un qu'il ne connaît pas: « Quel est ton totem ? » sera sans doute sa première question.

En d'autres termes, l'action des mythes sur ces esprits est si forte et si profonde que la représentation de la nature entière en est imprégnée. C'est sur les mythes que se fondent les relations des êtres et des groupes entre eux. Sans le mythe, comme M.

Wirz l'a montré, les institutions de ces tribus, et avant toute autre le totémisme, ne Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 77

pourraient jamais se comprendre. « Tout, écrit-il, tourne autour de la parenté mythologicototémique : c'est sur elle que s'édifie l'ensemble de la vie sociale. En toute occasion, pour les fêtes, par exemple, pour les cérémonies, etc, tout dépend uniquement de ceci: à quel Boan, ou quel groupe de Boan est-ce que l'on appartient ? Ce groupement mythologicototémique fait pendant au groupement naturel par classes d'âge et par familles

1

. »

Comme Spencer et Gillen, comme Strehlow, comme M. Elkin, quoique avec moins d'insistance, M. Wirz signale le caractère local des clans totémiques. « Là où se rencontre un pur totémisme de clan, les totems sont aussi, en général, de nature purement locale, d'après le territoire, petit ou grand, occupé par le clan. » En particulier chez les Marindanim, « sans aucun doute, leur système de parenté mythologicototémique s'est formé et développé ici, sur le territoire qu'ils habitent aujourd'hui.

Partout nous trouvons que ces groupes ou clans sont en relation totémique avec des animaux ou des plantes, avec des éléments géographiques ou autres qui caractérisent leur habitat, ou qui se rapportent à certains faits historiques, à certains événements touchant les ancêtres du clan ou du groupe. La marque distinctive essentielle de tous ces totems, ce sont les Dema, ancêtres du clan, et « créateurs » des descendants totémiques : ceux-ci sont toujours en relation étroite avec le domaine du clan, passé ou actuel, avec sa faune et sa flore, avec certaines formations et certains traits saillants du terrain

2

». Quand une tribu se trouve en contact fréquent ou prolongé avec des voisines, de nouveaux mythes se forment, qui s'entrelacent avec les anciens. Du même coup, les relations de parenté totémique s'enrichissent et se compliquent.

La communauté d'origine, donc de nature, entre un clan et son totem se traduit, dans la vie de chaque jour, par des faits que les indigènes remarquent, et qui, à leurs yeux, en seraient de nouvelles preuves, s'il en était besoin. « Les particularités et les propriétés les plus diverses d'une certaine espèce animale sont attribuées aussi aux membres d'un clan totémique correspondant.

Inversement, on croit pouvoir rapporter les capacités et les caractéristiques, et même certaines formes d'activité technique d'un clan, à ses parents totémiques. Car les animaux totémiques et les membres du clan correspondant sont parents entre eux, et participent donc les uns des autres. » Ce fait se traduit dans toute la conduite et la manière de penser de ces indigènes. « Ainsi, à l'île Mabuiag (détroit de Torrès, on dit des membres du clan crocodile, qu'ils sont cruels, de ceux du clan casoar, qu'ils sont bons coureurs, de ceux du clan chien, qu'ils ont bon caractère et qu'ils aiment à se trouver en société, *etc.*

3

» Chez les Papous de l'île Kiwai, M. Landtman a observé la même croyance.

Partout où l'on croit fermement à la parenté totémique, la communauté de nature qu'elle implique entre l'homme et l'animal ou la plante qui est son totem se manifeste par des ressemblances jusque sur les points où ils nous paraissent le plus différents l'un de l'autre.

Même la forme extérieure ne fait pas exception. Sans doute, elle n'a pas aux yeux des primitifs la même importance qu'aux nôtres. Un être, pensent-ils, homme ou animal, peut passer de sa forme habituelle à une autre entièrement différente, puis 1

Ibid, II, p. 43.

2

Ibid, III, p. 215-216.

3

Ibid, III, 197.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 78

reprendre la première, sans cesser un instant d'être luimême. Aujourd'hui, les sorciers possèdent encore ce privilège ; dans la période mythique, où tous les êtres étaient dema, ils en jouissaient tous également. De nos jours, sauf exception, ils l'ont perdu. A la « fluidité » du monde de jadis a succédé la fixité des formes. Mais celle-ci ne saurait empêcher que des êtres de structure et de forme très diverses d'apparence ne soient en réalité semblables, ni que, malgré les différences qui éclatent aux yeux (entre un homme et un oiseau, par exemple, cette ressemblance ne soit actuellement sentie comme présente. C'est là un des aspects profonds de la croyance totémique: des manières d'être, des relations, des participations, établies dans la période mythique, qui ont cessé aujourd'hui d'être visibles, n'en sont pas moins demeurées réelles.

Ce que j'essaie de rendre ici, en termes généraux et abstraits, le Marind l'exprime concrètement de la façon suivante: « En tout objet se trouve nécessairement l'image du Dema qui l'a « produit » soit en l'engendrant, soit par transformation. Cela correspond aussi toujours à la forme humaine ou animale. Car

il faut, avant tout, qu'un Dema soit pourvu d'organes des sens. Les trois trous de la noix de coco (pour les germes) représentent aujourd'hui les yeux et la bouche de la tête du Dema de qui sont issus les premiers palmiers, *etc.*

1

» Et ailleurs, « chez les descendants du totem se

trouve toujours, au fond, la forme du Dema de qui ils sont issus, ou, en d'autres termes, la forme humaine ». En dépit des apparences, cela n'est pas moins vrai des espèces animales et végétales que des hommes et des femmes. « Quand il s'agit des animaux, cela se comprend tout de suite, car on peut se représenter, avec une facilité relative, la transformation d'hommes en animaux; mais les autres êtres ou objets sont aussi des reproductions plus ou moins fidèles du Dema qui les a « créés ». Ils ont donc plus ou moins, comme lui, la forme humaine. » Ainsi, pour revenir au cocotier de tout à l'heure, non seulement les trois trous de la noix représentent les yeux et la bouche du Dema; ses jambes en sont devenues la tige, ses cheveux, les feuilles. Dans le bruissement des palmes on s'imagine entendre la voix du Dema. « Ainsi parlait jadis le Dema-cocotier », diraient les Marindanim.

Il en est de même des autres êtres et objets que le mythe fait remonter aux Dema, leurs « créateurs ». Toutefois, dans la période mythique « ils différaient de ceux qui existent aujourd'hui, en ce sens que quelque chose d'extraordinaire et d'étrange y restait attaché; c'étaient encore en quelque mesure des Dema, bien qu'ils ressemblassent davantage aux êtres d'aujourd'hui

2

». Même les objets fabriqués par la main de

l'homme ne font pas exception. Les Marind ne voient rien d'absurde, ni seulement de paradoxal, à dire que « l'arc même a, au fond, la forme humaine, puisqu'il a été produit, lui aussi, par un Dema ». Il existe en effet un mythe développé du Dema-arc, où il est longuement question de sa femme, de ses enfants, de ses aventures, *etc.* Par conséquent, dans l'arc que les Marind fabriquent aujourd'hui, ils doivent retrouver la

forme humaine. De fait, le bois de l'arc, où ils distinguent l'extrémité antérieure (le nez, et la postérieure (les pieds, représente le Dema-arc du mythe. La corde, avec les deux boucles, est la femme du Dema-arc, qui le tient embrassé par le cou, *etc.*

3

.

1

Ibid, III, p. 103.

2

Ibid, II, p. Il.

3

Ibid, II, p. 160-162.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 79

La forme humaine du Dema-arc.

Retourà la table des matières

Qu'il me soit permis de rappeler ici ce que j'ai eu l'occasion d'exposer ailleurs 1

:

souvent les primitifs n'hésitent pas à affirmer une ressemblance entre des êtres ou des objets où nous n'en voyons aucune. On se souvient de ces dessins que les Australiens ne se préoccupent guère de faire ressemblants: il suffit que les traits, dans leur pensée, se rapportent aux objets dont ils ont l'image dans l'esprit. Nous avons affaire ici, chez les Marindanim, à une disposition analogue. L'arc doit son origine à un Dema qui, comme les autres, possédait à la fois deux formes : celle de l'arc, et la forme humaine, et qui passait sans la moindre difficulté de l'une à l'autre. Sans doute, les arcs actuels ne sont plus dema. Ils ne jouissent plus des pouvoirs surnaturels du Dema-arc, et, en particulier, ils ne peuvent plus se métamorphoser. Cependant la forme humaine

subsiste en eux. On l'y reconnaît encore, faiblement indiquée, il est vrai. Mais qu'importe ? On ne la distinguerait plus du tout, qu'on n'hésiterait pas davantage à en affirmer la présence. Le témoignage des sens ne prévaut jamais sur une croyance collective bien établie, et d'autant moins quand il est négatif. Qu'une forme reste invisible, cela ne prouve nullement qu'elle soit absente. De même, l'Australien à qui un sorcier ennemi a enlevé la graisse de ses reins persiste à se sentir perdu, même lorsqu'on lui montre qu'il n'y a pas sur sa peau la moindre plaie par où elle aurait pu être retirée.

Nous touchons ici à une habitude mentale constante chez les primitifs, et liée à l'orientation mystique de leur esprit. Elle leur fait accepter comme allant de soi des représentations plus qu'étranges à nos yeux, et palpablement absurdes. Les mythes Marind parlent de cocotiers et d'arcs qui ont aussi la forme humaine. Nous avons entendu les Dobuens soutenir sérieusement que les yams sont des personnes. Ils en disent autant d'un certain rocher sous-marin, et du vent. Comment en sont-ils venus là ? Ne voient-ils pas, comme nous, que les yams sont des plantes qui croissent et mûrissent ? que le rocher est une masse de matière immobile dans l'eau ? que le vent qui fouette les vagues n'a ni tête ni membres ? - Si fait. Pas plus qu'à nous, ces caractères extérieurs ne leur échappent. Mais, pour eux, ni les êtres ni les objets ne sont « monomorphes ». Ils ne se disposent pas, ne varietur, dans les cadres fixes d'une nature intelligiblement organisée. Au contraire, les mythes ont accoutumé les esprits à regarder la nature comme « fluide », et les êtres et les objets comme passant indifféremment d'une forme à une autre, ou bien, ce qui n'est pas très différent, comme possédant deux formes, dont l'une est la forme humaine. A leurs yeux, selon l'expression de Im Thurn, la forme extérieure n'est qu'un « accident », donc étrangère à l'identité réelle d'un être. Qu'il en change, qu'il en ait plusieurs, cela est négligeable, son essence mystique restant intacte. C'est là une attitude que nous avons grand-peine à prendre, et surtout à garder plus d'un instant.

D'autre part, quand nous parlons d'un être à forme humaine, nous en avons devant les yeux une image sinon complète, du moins totale. Si tous les détails n'y sont pas dessinés, du moins

nous nous en représentons l'ensemble. Il ne nous suffirait pas d'en voir une certaine partie, par exemple le torse, ou les membres inférieurs, ou la tête seulement ; la forme humaine n'est réalisée à nos yeux que s'il n'y manque rien 1

Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, pp. 124-9. L'âme Primitive, pp. 190-191.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 80

d'essentiel. Sur ce point encore, les habitudes mentales des primitifs s'écartent des nôtres. On sait que, pour eux, les « appartenances » d'un être sont cet être même. Or, il n'en a pas de plus intimes que les parties de son corps, et parmi elles, que les os et le crâne, qui après la mort ne se décomposent pas comme font les chairs et les parties molles. Aussi voyons-nous que, dans beaucoup de sociétés, le crâne d'un homme est cet homme même. Pour représenter la forme humaine, la totalité de ses parties ne sera donc pas nécessaire. La présence d'une ou de quelques-unes d'entre elles, suffira pour suggérer et signifier le tout. Dans les peintures rupestres des Australiens, dans les dessins des Papous de la NouvelleGuinée, comme dans beaucoup d'images préhistoriques, la tête représentera souvent la personne entière. De même, l'oeil représentera la tête, *etc.* Ils obéissent ainsi à la tendance constante qui les fait aller par-delà ce qu'ils perçoivent à ce qui est manifesté ou révélé du fait de cette perception. Les objets, les phénomènes, les intéressent le plus souvent non pas tant par ce qu'ils sont que par ce qu'ils annoncent. Mis en présence d'images, ils les regardent moins qu'ils ne les interprètent. Elles sont pour eux d'abord des signes, des symboles.

Dès lors tel ou tel trait, à lui seul, signifiera une forme entière. Si donc on a, par ailleurs, la conviction qu'un être ou un objet, outre sa forme apparente, possède aussi la forme humaine, ou du moins, en vertu de son origine, participe à cette forme, un simple détail qui rappelle celle-ci l'évoquera tout entière. Les trois trous de la noix de coco seront les yeux et la bouche du Dema-cocotier, les extrémités du bois de l'arc seront le nez et les pieds du Dema-arc. Comme il est admis, sur la foi du mythe, que le Dema-cocotier et le Dema-arc sont des

personnes, cette simple analogie de détail, si faible et si lointaine qu'elle nous paraisse, témoigne suffisamment de la forme humaine chez leurs descendants.

Cette habitude mentale n'est pas particulière aux Australiens et aux Papous. Elle se rencontre, plus ou moins marquée, chez beaucoup d'autres primitifs. Pour ne citer qu'un exemple, selon les Bushmen, la pluie est une personne (comme le vent à Dobu, et en nombre d'autres endroits. Dans les précieuses indications recueillies, il y a plus de soixante ans, de la bouche même de quelques! Xam-Bushmen par Bleek et Lloyd, la double idée de la pluie (double pour nous, et non pas pour eux) apparaît très nettement.

Ils savent bien qu'elle consiste en une précipitation d'eau. Pour qu'elle tombe, ils ne l'ignorent pas, il faut que des nuages d'une certaine sorte soient venus, et qu'ils descendent assez bas. Mais ils n'en sont pas moins persuadés, en même temps, qu'elle dépend des « dispositions » de la pluie ellemême, qui est aussi une personne de forme humaine.

Une sécheresse prolongée désole le pays, et la menace de la famine pèse sur les animaux et les hommes. Consulté, le faiseur de pluie révèle que les nuages s'étaient assemblés, et que la pluie allait tomber, lorsqu'en allumant des feux malencontreux on l'a effrayée et indisposée; aussitôt elle s'est éloignée. On prie le faiseur de pluie de la rappeler, et de faire en sorte que ce soit une pluie « femelle », douce et tranquille, qui pénètre peu à peu le sol et l'humecte profondément - et non pas une pluie « mâle », violente et brutale, une pluie « taureau », qui inonde sans rafraîchir ni féconder, et qui dévaste comme un ouragan. Voilà donc la pluie tantôt « vache », tantôt « taueau ». Un peu plus loin, le faiseur de pluie lui attribue la forme humaine. Les nuages sont ses cheveux, les filets d'eau qui descendent du ciel à la terre sont ses jambes 1

.

1

Beliefs and customs of the! Xam Bushmen, from material collected by W. H. J. BLEEK and Miss L. C. LLOYD between

1870 and 1880, edited by D. F. BLEEK, Bantu Studies, VII, pp. 308-311

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 81

Elle est donc une personne; les traits aperçus (les cheveux, les jambes) « signifient »

le reste qu'on ne voit pas, et qu'on n'a pas besoin de voir pour savoir qu'il existe.

Peutêtre tenons-nous ici la clef de quelques formes du symbolisme chez les primitifs. Les Marindanim, comme tant d'autres, ornent régulièrement les objets qu'ils fabriquent de traits empruntés à la figure et au corps de l'homme. Ils y prennent une peine, ils y déploient une ingéniosité, que le désir de rendre les objets plus agréables à voir ne suffit pas à expliquer. Sans aucun doute, ils obéissent à autre chose encore qu'au besoin de satisfaire leur goût artistique. Dans la plupart des cas, ils veulent ainsi rapprocher les objets de leur prototype mythique, c'est-à- dire du Dema dont ils sont issus, et qui avait aussi la forme humaine. Ce que nous prenons pour un ornement est donc surtout un rappel de cette forme, destiné à exprimer et à renforcer la participation entre l'objet et le Dema. Une partie du corps, comme on vient de le voir, symbolise le corps entier.

Aussi bien que les animaux et les plantes, dit M. Wirz. les instruments, les meubles, les armes proviennent d'ancêtres (Dema, c'est-à- dire ont été jadis (dans la période mythique) des êtres vivants: c'est pourquoi la forme humaine, ou des traits du visage de l'homme sont encore reconnaissables chez eux. « Par suite, il n'y a guère d'instrument, d'arme, etc, que l'indigène ne pourvoie artistement d'ornements en forme d'yeux ou de nez, ou même de figures humaines entières, ou bien où il ne sache discerner ces figures, en totalité ou en partie.

« On donne aux canots la forme humaine, comme il est dit expressément dans le mythe de la découverte des canots. On pourvoit, à peu près toujours, les rames de certains ornements-lignes spirales-qui sont des yeux; de même pour certaines

flèches, pour des massues, des corbeilles, et autres objets tressés, pour des spatules à bétel, et pour des tambours. En outre, chez ceux-ci on discerne la bouche (orifice du tambour, et les dents (ce sont des gouttes de résine sur sa peau. Sans elles, il ne serait pas ce qu'il doit être: un instrument capable de résonner juste 1

. »

III

Le symbolisme primitif.

Retourà la table des matières

Pris au sens défini plus haut, « totémisme », chez les Marindanim, désigne le lien le plus fort que l'on puisse concevoir entre des êtres ou des groupes d'êtres. Il implique, avec une origine commune, une identité de substance.

Toutefois, M. Wirz emploie aussi le mot en un second sens, beaucoup plus large.

Il ne s'agit plus d'une consubstantialité, mais d'une simple liaison, très lâche, fondée (1933.- Cf. un mythe Taulipang, où la pluie, sous la forme d'une personne, adresse un défi au jaguar. Th. KOCH-GRÜNBERG, Vont Roroima zum Orinoco, II, pp. 130, 193.

1

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, III, p. 104.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 82

sur un rapport extérieur, sur une analogie le plus souvent, ou sur une ressemblance superficielle. Ainsi entendu, le totémisme ne semble plus présenter aucun des caractères essentiels à celui dont nous venons de parler. «N'importe quelle circonstance accidentelle, ou simplement quelque chose de commun entre les êtres, peut être l'occasion de rapports totémiques, comme le montre un exemple tout récent. Un clan, les Sapi-ze, ainsi nommé d'après un ancêtre mythique, Sapi (ze veut dire gens, membres du clan, a reçu, il y a peu de temps, un nouveau parent totémique: la bête à cornes, simplement parce que cet animal s'appelle en malais sepi, et a été connu récemment, sous ce nom, par des Marind qui habitent aux environs de Merauke. On ne peut guère imaginer une origine plus simple pour des rapports totémiques 1

. » Il

est vrai, et nombre d'exemples analogues confirment celui-ci, qui, s'il était seul, ne paraîtrait peutêtre pas décisif. Car le nom, chez les Marindanim comme chez les primitifs en général, est loin de compter pour une « circonstance accidentelle », ou pour quelque chose d'extérieur. C'est une « appartenance » de l'être qui le porte, et l'une des plus importantes. Il fait partie de sa substance. Sous un certain aspect, il est donc l'être même. Qui touche à son nom, touche à lui. Aussi bien le nom véritable d'une personne est-il souvent tenu secret. Ce qui s'est passé dans l'esprit des Marind s'explique donc sans peine. Voyant pour la première fois des bêtes à cornes, et apprenant en même temps que leur nom était sepi, ils devaient conclure aussitôt à une communauté d'essence entre elles et le clan qui a le sapi pour totem, les Sapi-ze.

Elles faisaient de droit partie de ce clan. Ce n'est pas les Marindanim qui les y ont introduites. Le lien totémique préexistait; ils n'ont fait que le constater. Si les Marind vivaient encore dans les mêmes conditions qu'avant le contact fatal avec les blancs, un mythe relatif à ces animaux n'aurait pas tardé à apparaître, pour exposer comment ils se relient aux Sapi-ze.

« Au Boan du feu appartient, à titre de membre nouveau, le coq domestique (les Marind ne le connaissent que depuis peu, pour cette raison simple et plausible, que le Marind, dans le chant du coq, croit entendre « Ta-kav-a! » C'est un bel exemple de la façon simple dont des rapports totémiques s'établissent comme par jeu. Autres rapports fondés de la même manière: beaucoup de choses rouges comme le feu appartiennent au Boan du feu. Par exemple, un arbre d'ornement qui a été introduit récemment et planté à Merauke, a été incorporé par les Marindanim dans leur système de parenté mythologicototémique, et, parce que ses fleurs sont couleur de feu, placé dans le Boan du feu. Car ces fleurs-là, disent-ils, sont rouges comme le feu 2

. »

Enfin, pour citer un dernier cas de ce genre, « les gens de Bangu, depuis les temps les plus reculés, ont bâti sur une côte où les palétuviers poussent dans la vase. Pêcher dans l'eau bourbeuse, patauger dans la boue est passé depuis toujours dans leur chair et dans leur sang. Ils ont fini par voir à l'oeuvre dans la vase les puissances animistes, les Dema, auteurs de tous les changements qui se produisent dans la zone côtière argileuse, lorsque la vase se dépose ou se retire peu à peu. Qu'y a-t-il alors de plus simple, que de se sentir ne faire qu'un avec son milieu, et se de nommer comme lui?

Ainsi se formèrent, au cours du temps, entre les habitants de Bangu et la nature qui les entoure, des rapports étroits. Provenir de Bangu, ou provenir de l'argile, les deux expressions sont à peu près synonymes.

« Nulle part mieux que dans cet exemple n'apparaît donc la conclusion, que ce que l'on peut appeler totémisme chez les Marindanim n'est rien de plus que certains rapports très lâches entre des familles et des clans d'une part, et de l'autre des objets 1

Ibid, II, p. 34.

2

Ibid, Il. p. 116.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 83

ou êtres naturels, des faits, des événements, des particularités de leur habitat, qu'ils se sont assimilés mythologiquement, grâce à l'action des forces animistes, des Dema qui sont partout à l'oeuvre

1

. »

Par ces derniers mots, M. Wirz indique luimême une vole qui permettrait de relier l'un à l'autre les deux sens qu'il donne au mot « totémisme ». Si les Marindanim rattachent l'arbre nouvellement introduit au totem du feu, c'est qu'il y a sans doute une raison pour que ses fleurs soient flamboyantes. Pour

la mentalité primitive, comme on sait, il n'existe guère de hasard. Rien de tant soit peu remarquable qui ne soit significatif ou révélateur. La circonstance qui nous semble accidentelle décèle donc, en réalité, l'action d'un Dema qui s'est exercée dans la période mythique, et s'exerce encore. De la sorte, le totémisme entendu au second sens rejoint le premier.

Il y trouve son fondement.

Dire que « les Dema sont partout à l'oeuvre », équivaut, comme M. Wirz l'explique à plusieurs reprises, à introduire, dans l'ensemble des représentations mythiques des Marindanim, une sorte de succédané lointain de l'unité qui se réalise dans le monde grâce à notre conception de l'ordre constant de la nature. Les relations totémiques - senties, il est vrai, plutôt que pensées, et reposant souvent sur des « assimilations » bizarres selon nous (comme celles relatives à l'arc, par exemple) -constituent, de même que les mythes, un réseau indéfini où doivent entrer tous les êtres et les objets donnés dans leur expérience. Qu'une plante ou un animal jusque-là inconnus soient importés dans le pays, le Marind se demandera aussitôt à quel Boan il appartient.

Une ressemblance de détail, qui nous paraît peutêtre insignifiante et tout extérieure, décidera de la réponse. A ses yeux, elle est le signe d'une parenté intime, en vertu de laquelle le nouveau venu a, sans doute possible, sa place marquée dans le vaste ensemble des relations totémiques. Sa position est désormais définie, non pas seulement à l'égard des autres membres de son Boan, mais aussi à l'égard des autres clans, plus ou moins liés avec le sien. Sur les rapports entre les Dema se fondent des sympathies entre les clans, dont M. Wirz a donné de nombreux exemples. Les êtres et les objets de la nature se disposent ainsi, fût-ce au prix de quelques contradictions, que d'ailleurs on ne sent pas, en un système touffu de « parenté mythologicototémique », produit, comme les mythes euxmêmes, d'une mentalité intensément mystique. L'esprit du Marind y trouve une satisfaction au-delà de laquelle il n'a rien à chercher.

Ibid, II, p. 166.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 84

IV

Autre sens du totémisme des Marindanim.

Retourà la table des matières

Peutêtre peut-on essayer de déterminer avec un peu plus de précision ce que signifient pour les Marindanim la parenté « mythologicototémique », et la parenté tout court.

Nous disposons pour cela d'un cas en quelque sorte privilégié, comme le serait une expérience cruciale, et sur lequel M. Wirz a insisté, obéissant, il est vrai, à une autre préoccupation que nous. C'est celui du Dema-arc, dont il a été question tout à l'heure, et qui figure dans un certain nombre de mythes. Car chaque Boan (groupe de clans) paraît tenir à avoir son mythe de l'arc. Dans ces mythes, le Dema-arc possède à la fois la forme de l'arc, et celle d'un homme. Cette nature mixte se traduit dans l'image que l'on s'en fait: le Dema-arc a un nez, des pieds, un cou, une femme qui s'y pend, *etc.* Le Marind y distingue même davantage

1

: la bouche (ce sont les fentes entre

les noeuds, les yeux (les boutons au-dessus de ces fentes, et la barbe (les petites racines au-dessous d'elles. Chacune de ces parties de l'arc a un nom.

Cela étant, comment le Marind se représente-t-il le rapport de l'arc qu'il a fabriqué de ses mains, dont il se sert pour chasser, pêcher et faire la guerre, à l'arc mythique qui était en même temps un être de forme humaine ? « Bien que son arc soit l'oeuvre de la main de l'homme, écrit M. Wirz, le Marind cependant voit toujours en lui l'image de celui qui l'a créé, c'est-à- dire du Dema-arc. De ce fait, une espèce d'âme ou de principe vital est passée du Dema-arc originel jusqu'à l'arme actuelle, de la même façon d'ailleurs que chaque copie d'un être ou d'un objet naturel contient une âme venant de lui (c'est ainsi que les figures représentant les ancêtres sont animées.

L’élasticité, la force de l’arc tendu, qui projette au loin la flèche, et fait qu’elle tue l’ennemi ou l’animal visé : ce sont là, pour le Marind, des manifestations de l’âme présente dans l’arc, des propriétés et des fonctions qui lui viennent du Dema-arc.

Elles se retrouvent donc naturellement dans chaque exemplaire de l’arc, qui est fabriqué sur le modèle de l’arc originel, du Dema-arc, de la même façon que chaque animal possède des propriétés caractéristiques qui se manifestent par ses moeurs et son comportement, et qu’il a héritées de ses ancêtres les Dema. Idée que le Marind exprime d’habitude ainsi: « Cela vient du Dema », ou « c’était « là une coutume du Dema ». Par exemple, je me rappelle encore nettement comment les Marindanim, à l’aspect des mouvements caractéristiques de la cigogne géante, s’écriaient en secouant la tête: « Voyez ce que le Dema « avait coutume de faire! »

« Une fois le mythe de l’arc connu, le Marind en tire donc, comme en se jouant, les conséquences. Il rapporte l’élasticité et l’énergie cinétique de l’arc tendu à son 1

Ibid, III, pp. 105-106.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 85

« créateur », bien qu’il sache les distinguer de la psyché animale, comme si ces propriétés s’étaient transmises à son arc par hérédité, à travers une série d’ancêtres, à la façon dont se transmettent les facultés psychiques des animaux 1

. »

Pour comprendre, autant qu’il est possible, cette curieuse croyance, qui fait des ares actuels les héritiers, sans métaphore, des pouvoirs du Dema-arc mythique, regardons comment les Marind se représentent l’hérédité chez les êtres vivants. Peutêtre l’idée qu’ils en ont nous donnera-t- elle la clef de l’énigme. Comme nous, ils voient que les petits des animaux ressemblent à leurs parents, qu’ils en reproduisent la forme et les traits souvent jusque dans le dernier détail, et, quand ils ont atteint le même âge, se comportent exactement

comme eux. Mais ce fait, puisqu'il se répète régulièrement, n'est pas merveilleux à leurs yeux. Ils n'en cherchent donc pas la raison. Une explication ne devient nécessaire que lorsque cette régularité se dément: par exemple, si une femme accouche de jumeaux, ou si, comme il arrive parfois dans un mythe, un animal donne naissance à un petit d'une autre espèce que la sienne, ou à un enfant humain. Aussitôt ils penseront qu'une force surnaturelle est intervenue. Mais quant aux conditions qui font qu'au point de vue anatomique et physiologique un enfant est semblable à ses parents, un animal à ceux dont l'accouplement a été suivi de sa naissance, les Marindanim n'ont pas l'idée de s'y arrêter.

Pas plus en cette occasion qu'en aucune autre, les causes secondes ne sont à leurs yeux des causes véritables. Si, par aventure, ils veulent rendre compte d'une ressemblance si frappante, ils ne sont pas embarrassés. Ils n'ont pas à en chercher bien loin l'explication. D'avance ils la possèdent, puisque les parents comme leurs petits doivent leur forme extérieure, leurs propriétés, leurs modes d'activité, tout ce qui les caractérise, en un mot, à ce que les uns et les autres participent à un même « type », ou « archétype », qui porte le nom de Dema, et appartient au monde mythique. De même que, pour notre pensée abstraite, deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, cette proposition évidente par soi n'ayant pas besoin de preuve, ainsi, au sentiment de ces primitifs, les êtres qui participent de la nature du même Dema sont tous semblables entre eux, puisqu'ils sont tous semblables à lui. Les cigognes d'aujourd'hui se comportent comme le Dema-cigogne, et comme toutes celles qui ont vécu depuis la période mythique. Ce fait n'a pas plus besoin d'être expliqué que l'axiome ne requiert de démonstration.

Il ne s'ensuit pas que les indigènes ne sachent rien des conditions physiologiques d'où dépend la transmission des caractères héréditaires. Même là où, avant l'arrivée des blancs, ils ignoraient, dit-on, le rapport de la fécondation de la femme à la naissance des enfants, ils connaissaient le mode de reproduction des animaux. Mais nous n'avons pas à soulever ici des problèmes qui se révèlent souvent factices quand on réussit à se placer dans l'attitude mentale des primitifs 2

. Qu’un mâle et une femelle

aient dû s’accoupler pour que de celle-ci naissent des petits qui leur ressembleront, ils n’ont sûrement pas à l’apprendre. Cependant ce n’est pas à cette fécondation qu’ils rapporteront le fait comme à sa cause. Ils n’y voient qu’une condition, à laquelle ils ne s’arrêtent pas. La cause réelle est ailleurs, dans une participation.

Dès lors l’attitude des Marindanim, en ce qui concerne les propriétés de l’arc, héritage provenant du Dema-arc (et il en est de même pour les autres objets dus à l’industrie actuelle de l’homme, devient intelligible. Ils savent fort bien que les ares
1

Ibid, III, 107.

2

La Mentalité primitive, pp. 512-516.

ne se reproduisent pas comme les animaux et les plantes, et que, pour en avoir de neufs, il leur faut les fabriquer. Mais peu importe. Il suffit que les ares produits aujourd’hui le soient sur le modèle du Dema-arc, comme l’ont été tous ceux dont les Marindanim se sont servis depuis la période mythique. La transmission des propriétés, pour n’être pas physiologique, n’en a pas moins lieu de génération en génération.

La différence des conditions n’empêche pas que la participation ne se réalise semblablement, quand il s’agit des arcs, comme quand il s’agit des animaux.

V

Idée mystique de l’hérédité

Retourà la table des matières

Cependant, pourrait-on dire encore, le Marind voit bien que les petits des animaux naissent des femelles pleines, tandis que jamais un arc n’est issu naturellement d’un autre. - Il est vrai que cette différence ne peut lui échapper. Mais ce qui caractérise son attitude mentale, c’est qu’il n’en tire pas les conséquences qui nous paraissent immédiatement évidentes. Il considère plutôt avec complaisance des analogies selon nous bien lointaines. Car, de même que la reproduction des animaux dépend de certaines conditions, d’autres conditions déterminent ce qu’il convient de faire pour obtenir un arc. Il faut, par exemple, choisir, pour le bois, un arbre d’une certaine espèce, observer certains procédés de fabrication pour la corde, une certaine façon de l’attacher, ne pas violer certains tabous pendant la durée de ce travail, *etc.* Dans un cas comme dans l’autre, d’ailleurs, le rôle des conditions reste secondaire. L’essentiel est la participation avec l’ancêtre mythique: participation du kangourou actuel avec le Dema-kangourou, participation de l’arc fabriqué aujourd’hui avec le Dema-arc.

Il n’est donc pas surprenant que le Marind retrouve chez son arc des traits de la forme humaine que pouvait prendre le Dema-arc, et aussi quelque chose de ses pouvoirs, encore diminués, ni qu’il ait à s’assurer, en chaque occasion, de ses dispositions.

L’arc peut en effet manifester ses propriétés avec plus ou moins de vigueur. Presque partout, comme on sait, les primitifs qui désirent le succès d’une opération ou d’une entreprise, s’inquiètent des dispositions des êtres et des objets qui y sont intéressés ou qu’ils y emploient, et tâchent de se les rendre favorables. En Afrique occidentale, par exemple, le « docteur » adjure le poison d’épreuve de tuer l’homme qui va le boire, s’il est coupable, et de le laisser vivre, s’il est innocent. Le Dchagga qui construit une ruche sollicite la faveur de l’arbre qui lui fournit le bois de sa hache, du câble qui hissera

la ruche, de la ficelle qui l'attachera, des abeilles qui y travailleront, *etc.* A l'île Kiwai, les Papous apporteront des offrandes au harpon qui a frappé mortellement un dugong, pour lui témoigner leur reconnaissance, et afin qu'il ne soit pas moins serviable à l'avenir. Ailleurs, on adresse des sortes de prières aux instruments, aux armes, aux canots. J'ai essayé de montrer qu'en dépit des apparences il ne faut pas expliquer ces pratiques par la présence d'un « esprit » dans ces êtres et ces objets.

Hypothèse simple et séduisante sans doute, que les faits semblent d'abord suggérer.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 87

Examinés de plus près, ils ne la confirment pas

1

. M. Wirz la rejette expressément,

bien qu'il emploie (en un sens différent) le mot animistisch, qui pourrait causer une confusion. Il montre que les propriétés et pouvoirs d'apparence psychique attribués à l'arc ne sont pas dus, selon les Marind, à la présence en lui d'une sorte d'esprit ou d'âme, mais bien à sa participation avec le Dema-arc.

1

Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, pp. 103-108.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 88

Chapitre IV

LA PUISSANCE DU MYTHE

ET SES EFFETS

I

Effets de la récitation des mythes.

Retourà la table des matières

Dans les tribus australiennes, la possession de certains mythes est le privilège des hommes qui ont passé par les épreuves de l'initiation, jusques et y compris la dernière, qui sont mariés, ont des enfants, bref, qui participent pleinement à l'essence du groupe. Tous les mythes ne sont pas ainsi secrets et réservés à ces anciens. Bon nombre appartiennent, pourrait-on dire, au domaine public. Les femmes et les enfants mêmes les connaissent. D'ailleurs, là comme ailleurs, entre les mythes proprement dits et les légendes et contes, une ligne de démarcation n'est guère facile à tracer.

L'importance d'un mythe tient avant tout à son sens ésotérique. Le texte peut en être sur les lèvres de non-initiés, sans que le secret qu'il renferme soit connu. « A coup sûr, écrit von Leonhardi, la plupart des hommes chantent ces chants sans y rien comprendre ; et c'est encore davantage le cas des femmes et des enfants dans les représentations auxquelles ils peuvent assister. Mais les hommes d'âge, les dépositaires des traditions, savent avec précision ce que ces représentations signifient dans leur détail, comprennent ce qui est chanté, et sont capables de l'expliquer 1

. » Les

1

Von LEONHARDI, Vorrede zu C. STREHLOW, Die Aranda- und Loritja-Stämme in ZentralAustralien, Ili, p. vi.

Karadjeri font une distinction analogue. « Parmi les nombreux mythes de l'époque bugari, la plupart sont totémiques, c'est-à-dire décrivent ce qu'ont fait des êtres qui n'étaient exclusivement ni hommes ni animaux, mais qui offraient tour à tour les caractères de ces deux types de créatures.

« Quelques-uns de ces mythes, cependant, concernent des êtres mythiques qui ne s'identifient avec aucune espèce naturelle, et on ne peut donc les appeler totémiques.

Mais il faut se souvenir que, dans l'esprit des indigènes ces deux sortes de mythes font partie d'un tout indécomposable : l'histoire légendaire de la tribu. Les mythes sacrés qui ne peuvent être connus des femmes se rapportent principalement à la cosmogonie, et surtout à l'institution des cérémonies d'initiation 1

. »

La raison pour laquelle le sens de ces mythes doit rester secret, même si le texte en est connu, n'est pas douteuse. Le posséder n'est pas seulement un savoir, mais confère un pouvoir, qui s'évanouit quand ils sont profanés. Or, la tribu ne saurait s'en passer. Seul ce pouvoir lui permet d'entrer en communication avec les ancêtres de la période mythique, de participer d'eux en quelque sorte, de rendre actuelle leur présence, et d'obtenir que leur action se renouvelle périodiquement. La récitation de ces mythes est ainsi tout autre chose qu'un simple rite. Elle équivaut à un acte ; elle intéresse au plus haut point la vie même du groupe. S'il n'y avait plus d'hommes d'âge mûr dépositaires de ces mythes sacrés, aptes à les réciter au moment voulu, il serait condamné à s'éteindre. Car les jeunes gens ne pourraient plus en être instruits à leur tour. Alors les espèces animales et végétales dont les indigènes vivent disparaîtraient.

Du seul fait que ces mythes sacrés sont récités ou chantés, leur effet bienfaisant se produit. Non pas seulement parce que tous les assistants - visibles ou invisibles - les entendent, y compris les représentants des espèces intéressées. Tout mot, toute formule prononcée à haute voix agit comme une force, et a fortiori quand ils sont de caractère sacré, quand les mythes récités et chantés exposent les hauts faits et les voyages des ancêtres, « créateurs » des espèces vivantes, et fondateurs des institutions.

Souvent la récitation ne peut avoir lieu qu'à des dates déterminées, ou lors de la célébration des cérémonies, et par la voix de certaines personnes seulement. L'effet favorable qu'on

en attend ne s'obtiendra que si toutes les prescriptions ont été observées.

Ainsi, chez les Bukaua de la NouvelleGuinée ex-allemande, « les légendes sont contées le soir, à l'époque où les yams et le taro mûrissent. Avec une invocation qui les comprend toutes, on les récite en se tournant vers la maison où se trouvent soit les plançons, soit les fruits mûrs. Dans l'invocation, on demande que les esprits des ancêtres, à qui l'on s'adresse sous des noms symboliques, tels que « un homme, une cigale, un grillon », fassent prospérer une quantité innombrable de plançons, et grossir encore davantage les tubercules déjà gros, croître les cannes à sucre de la plus belle façon, et procurent aux bananes une longueur extraordinaire. On voit aussi par là que la récitation a pour but de convaincre les ancêtres, dont on croit que les esprits assistent à la récitation des mythes qu'il ont en partie créés, en partie reçus en héritage, que l'on pense toujours à eux. En récompense, ils doivent favoriser leurs descendants actuellement existants, et, avant tout, donner leur bénédiction aux boutures 1

B. PIDDINGTON, Totemic system of the Karadjeri tribe, Oceania, II, pp. 393-394 (1932. -Cf. K.

Th. PREUSS, Der religiöse Gehalt der Mythen, p. 31.

prêtes à être plantées ou au plantes déjà en terre, et réaliser ainsi ce que l'invocation cidessus espère d'eux

1

».

De même, chez les Marindanim, « les formules magiques que l'on adresse aux rejetons, aux fruits, aux plantes, montrent qu'en fait il s'agit de prières ou de formules primitives adressées aux Dema, créateurs de ces végétaux, et qui remontent directement aux mythes, sans lesquels, le plus souvent, il est tout à fait impossible de les comprendre

2

».

On peut rapprocher de ces croyances de tribus australiennes et papoues celles des Indiens Cuna, de l'isthme de Panama, que Nordenskiöld a recueillies de la bouche de Perez, l'intelligent Indien qu'il avait ramené avec lui à Göteborg. Selon ces Indiens, le pouvoir de ces formules vient de ce qu'elles content l'origine des êtres, des objets, des remèdes, etc.- donc de ce qu'elles se rapportent aux mythes, comme M. Wirz l'explique pour celles des Marindanim. « Chaque chant magique doit être précédé d'une incantation qui parle de l'origine du remède employé, autrement il n'agit pas 3

. » Et un

peu plus loin, en termes plus précis: « Pour que le remède, ou le chant du remède fasse effet, il faut connaître l'origine de la plante, comment elle fut enfantée par la première femme

4

. » Autre allusion à un mythe: « Le chanteur pense d'abord à l'origine des nuchus (esprits des statuettes en bois, c'est-à-dire à la manière dont Dieu les créa. S'il ne sait pas cela, le chant ne produit aucun effet 5

. »

Le pouvoir de l'homme sur les animaux dépend surtout de la même condition, témoin le récit suivant: « Il y avait une fois un Indien Cuna dans la forêt, mais qui ne réussissait pas à trouver du gibier. Il s'assit sur une branche d'arbre. Un nia ou pila s'avança vers lui, et lui demanda ce qu'il faisait là. Il dit donc qu'il était à la chasse.

Le démon déposa un peu de drogue sur la langue de l'homme pour qu'il apprenne vite, et ensuite il lui enseigna la manière d'attirer à lui les animaux, ceci comme à l'ordinaire par une incantation sur l'origine de la bête 6

.. » « .. Autrefois, et peutêtre

encore a présent, les nèles (docteurs) recevaient la visite des bêtes de la forêt. Ils parlaient avec elles comme si c'étaient des gens. Le nèle alla dans un des compartiments de la hutte, et se mit à penser à l'origine des animaux, puis il chanta. Ce fut

parce qu'il connaissait le secret de leur création qu'il put les apprivoiser 7

. » - Enfin,

chez ces mêmes Indiens Cuna, la connaissance de l'origine du feu protège contre ses atteintes. « Certaines personnes sont capables de tenir dans la main un fer rouge, ou d'empoigner des serpents venimeux, etc, à condition de connaître l'origine du fer et des serpents. »

« Dans un village Cuna, Tientiki, se trouve un garçon de quatorze ans qui entre impunément dans le feu, uniquement parce qu'il connaît le charme de la création du 1

R. NEUHAUSS, Deutsch Neu-Guinea, III, pp. 478-479.

2

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, III, p. 112.

3

Er. NORDENSKIÖD, La conception de l'âme chez les Indiens Cuna, Journal des Américanistes, N. S. XXIV, p.6 (1932.

4

Ibid, p. 14.

5

Ibid, p. 16.

6

Ibid, p. 24.

7

Er. NORDENSKIÖLD, Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna, Revista del Instituto de Etnologia, Tucuman, II, p. 468 (1932.

feu. Perez a souvent vu des personnes saisir un fer rouge, et d'autres apprivoiser des serpents

1

. »

Ainsi, connaître l'origine des animaux, du fer, du feu, etc, équivaut à acquérir sur eux un pouvoir certain, que l'on exerce par des incantations. Or cette connaissance, ce sont les mythes qui la donnent. Tous ces témoignages en attestent donc la puissance.

Même croyance chez les cultivateurs de Timor. « Lorsque les plantes d'un champ ont mauvais aspect, ou ne prospèrent pas, quelqu'un qui connaît bien les traditions et les légendes relatives au riz se rend à ce champ. Il y passe la nuit, dans la cabane de la plantation, à réciter les légendes qui expliquent comment on est arrivé à posséder le riz (mythes d'origine. Ceux qui font cela ne sont pas des prêtres. On espère par ce moyen faire revenir l'esprit du riz qui, croit-on, est parti au loin 2

. »

II

Effets des fêtes et cérémonies où ils sont représentés.

Retourà la table des matières

Revenons en Australie et en NouvelleGuinée. La présence des ancêtres, à certains moments, est trop nécessaire, leur concours trop indispensable, pour que l'on se contente de la simple récitation des mythes. On dispose encore d'autres moyens de se les assurer. Il ne suffit pas, par exemple, à l'Arunta d'exposer à haute voix ou de chanter les exploits de ces ancêtres et héros mythiques. Il lui faut obtenir leur présence immédiate et réelle. Il les évoquera donc en personne. C'est à quoi servent un certain nombre de fêtes et de cérémonies, véritables représentations dramatiques. N'imaginons pas cependant que l'indigène y apporte les mêmes dispositions que nous au théâtre. Il ne s'y rend pas seulement comme à un spectacle destiné à le distraire, à l'amuser, à le reposer après d'autres occupations plus sérieuses. Au contraire, acteurs et spectateurs suivent avec une attention fervente, et un respect quasi religieux, les épisodes successifs de ces représentations - abstraction faite de quelques intermèdes comiques qui procurent des moments de détente. Ce qui se joue là intéresse la vie même du groupe, et par conséquent celle de chacun de ses membres, qui ne s'en conçoit jamais luimême séparé, pas même par la mort. Pour que les cérémonies soient célébrées comme il convient, aucune dépense de temps, de force, ni de travail ne leur paraîtra excessive. Il en est qui se prolongent pendant plusieurs semaines ou même plusieurs mois, par exemple celles que Spencer et Gillen ont décrites en détail chez les Arunta.

M. Wirz dit, de son côté: « Il est étrange de voir les Marind, par ailleurs si vifs et si impulsifs, se comporter dans leurs fêtes d'une façon si guindée et si respectueuse.

1

Ibid, p. 464.

2

A. C. KRUYT, De Timoreezen, Bijdragen lot de taal-land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië, LXXIX, p. 480 (1923.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 92

On s'y conforme aux coutumes traditionnelles avec une ténacité incroyable, et le cérémonial en est inflexible. Jamais il ne viendrait à l'idée de personne d'y introduire même le plus petit changement, ou d'égayer par une plaisanterie les dispositions sérieuses et solennelles des assistants. Au contraire, tout se passe avec une gravité redoutable ; et c'est là aussi la raison pour laquelle, aux yeux d'un étranger, la plupart des fêtes prennent un aspect inintelligible, et souvent tout à fait mystérieux 1

. »

Nulle part mieux que chez eux n'apparaît la fin principale que poursuivent les plus importantes de ces fêtes et cérémonies. « Tout le culte secret se compose de deux sortes d'éléments: d'une part, la reproduction symbolique des mythes, en particulier du mythe du cocotier (dans le culte majo, à l'adresse des novices, et de l'autre, les jouissances sexuelles des vieux initiés. Toutes deux doivent favoriser la fécondité des palmiers, mais il est difficile de décider laquelle est la plus ancienne et la plus originelle.

Dans le culte Majo, ont lieu des cérémonies de fécondité proprement dites. On peut considérer comme telles représentations des mythes qui accompagnent la distribution d'aliments aux Majo-anim

2

.. » Et un peu plus loin, « dans ce culte, dès leur

entrée dans le Majo-mirãv (mirãv veut dire : emplacement sacré, les novices se comportent comme s'ils ne savaient ni ne connaissaient absolument rien. Ils ne possèdent d'ornements d'aucune espèce, ignorent toute nourriture, et sont incapables de rien faire. Il faut qu'ils soient instruits de tout par les Dema, leurs ancêtres, représentés par les Meteor-anim (c'est-à- dire les acteurs de cette cérémonie, qui leur font tout voir, et dans

l’ordre où la mythologie raconte la création des plantes et des animaux par l’entremise des Dema. Ainsi, en fait, les cérémonies Majo se composent uniquement d’une rapide récapitulation de la mythologie, des traditions légendaires au sujet de ce qu’ont fait jadis les Dema, de l’origine des plantes et des animaux, de la découverte des ustensiles et des procédés pratiques. Tout cela, sans exception, remonte aux ancêtres mythiques

3

».

Il apparaît donc clairement que, chez les Marindanim, les cérémonies d’initiation, comme celles de fécondité, reposent essentiellement et à peu près uniquement sur les mythes. Elles en sont, les unes comme les autres, des représentations dramatiques. M.

Wirz est donc fondé à dire que, si l’on ignore les mythes, on peut y assister d’un bout à l’autre sans y rien comprendre. D’ailleurs ces deux sortes de cérémonies diffèrent plus par leur but que par leur contenu. Celuici est toujours puisé dans la mythologie: ce sont toujours des mythes que les acteurs représentent, et que symbolisent leurs masques, leurs costumes, leurs ornements, leurs gestes, leurs chants, leurs danses, *etc.*

Seulement, dans les cérémonies de fécondité, les représentations doivent avoir pour effet d’assurer la reproduction et la croissance des espèces vivantes, tandis que dans les cérémonies d’initiation elles ont surtout pour objet d’instruire les novices. Ceux-ci sont censés ne rien savoir, comme des nouveau-nés. Ils ont donc tout à apprendre, et spécialement les éléments les plus essentiels à la vie du groupe: ce qu’ont fait jadis les ancêtres mythiques, et ce qu’ils font encore. Ces représentations le leur mettent sous les yeux. Ils y voient les ancêtres donner naissance aux êtres vivants, fonder les institutions, découvrir enfin et inventer tout ce dont leurs descendants tireront avantage.

1

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, IV, p. 17.

2

Ibid, III, pp. 3-5.

3

Ibid, III, p. 14.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 93

On comprend dès lors qu'à l'époque mythique les deux sortes de cérémonies, au dire de Strehlow, n'en aient fait qu'une seule. « A l'origine, les altjirangamitjina (ancêtres mythiques) parcouraient la contrée avec leurs novices, et célébraient certaines cérémonies, aussi bien à leurs « emplacements éternels » (c'est-à- dire à leurs centre locaux totémiques, qu'en cours de route, pendant leurs voyages. Elles avaient pour but d'initier les novices aux usages religieux, et en même temps de faire croître et se reproduire l'animal ou la plante totémique de l'altjirangamitjina. Chaque ancêtre mythique n'était en liaison qu'avec un être naturel déterminé, et n'avait le pouvoir de produire et de fortifier que celui-là. Aujourd'hui encore, les Aranda et les Loritja célèbrent régulièrement de semblables cérémonies. Mais, dans la période mythique, une seule suffisait à atteindre les deux buts à la fois. Actuellement on célèbre à part les cérémonies d'initiation, et les autres

1

. »

Strehlow va jusqu'à dire que, dans les deux sortes de cérémonies, les représentations sont, à peu de chose près, les mêmes. « Quand les jeunes hommes passent par les diverses cérémonies d'initiation, on célèbre devant eux une série de cérémonies qui, tout en étant représentées exactement comme celles du culte proprement dites -sauf certaines particularités caractéristiques - n'ont cependant pas pour but la multiplication et la croissance du totem dont il s'agit, mais ne visent qu'à montrer la façon de célébrer ces cultes à ceux que l'on va élever, ou qui viennent d'être élevés, au rang des

hommes. « Toutefois, lorsque ces mêmes cérémonies sont célébrées aux endroits totémiques où, pendant la période mythique, les altjirangamitjina avaient leur demeure, ou s'étaient arrêtés au passage, et avec l'intention de favoriser la croissance et la multiplication de leur totem, on leur donne le nom de mbatjalkatiuma (c'est-à- dire, produire, rendre fécond, mettre en meilleure condition) 2

. »

On aurait tort d'ailleurs, toujours selon Strehlow, d'interpréter ces cérémonies dans un sens purement utilitaire. « Elles n'ont pas pour but de rendre service à la tribu. Une telle conception s'accorde mal avec l'ensemble des sentiments des indigènes.

Comme raison essentielle des mbatjalkatiuma, on m'a toujours dit : « Parce que les ancêtres l'ont ainsi prescrit. » Les conséquences voulues des cérémonies ne viennent qu'en seconde ligne. Aussi est-il indifférent qu'elles soient désirables (comme dans la plupart des cas, ou au contraire qu'elles doivent nécessairement être jugées indésirables (comme dans la cérémonie des mouches bleues, et autres semblables 3

). » En fait, cependant, sauf exception, lorsque l'indigène célèbre une cérémonie totémique, il ne doute pas que l'espèce végétale ou animale n'en profite, tant en ce qui concerne la reproduction que la croissance. Sa confiance sur ce point est entière, et elle entre sans doute pour beaucoup dans son zèle. Strehlow n'en a pas moins raison de dire que cet avantage positif n'est pas la fin unique, ni même la fin essentielle, de ces cérémonies. Avant tout, elles sont quasi religieuses. Les ancêtres, qui célébraient euxmêmes ces cérémonies de fécondité, les ont instituées chez leurs descendants. Ceux-ci ont donc l'impérieux devoir d'obéir à cette prescription. Beaucoup d'observateurs, en particulier parmi les plus récents, ont insisté sur l'obligation stricte que ressentent les indigènes de célébrer ces cérémonies. C'est pour eux une sorte d'impératif catégorique. Sans doute ils en attendent des bienfaits extrêmement précieux. Mais un dommage dût-il s'ensuivre, il leur paraîtrait impossible de les négliger.

1

C. STREHLOW, Die Aranda-und Loritja-Stämme in ZentralAustralien, Ill, p. 1.

2

Ibid, III, pp. 1-2.

3

Ibid, II, p. 59, note 1.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 94

Dans l'ouvrage de Strehlow, grâce aux textes qu'il reproduit, traduit et commente, nous pouvons suivre pour ainsi dire pas à pas la mise en scène des mythes dans les cérémonies de fécondité. « Nous y voyons l'ancêtre représenté par les acteurs sous sa double forme d'animal et d'homme. Leur costume (quand ils en ont un, leurs ornements, leurs danses, et surtout leur jeu rappellent le comportement de l'animal.

Ils imitent ses mouvements familiers, tandis que le choeur récite ou chante les motifs essentiels du mythe. Par exemple dans la cérémonie de la souris, deux acteurs appartenant au clan de la souris, représentent, l'un, un ancêtre souris de l'espèce tuena, l'autre un ancêtre-souris de l'espèce lukara, qui jouent ensemble. Sur la terre argileuse et humide, ils rongent des buissons, puis, avec leurs dents, ils arrachent les extrémités des branches d'un arbrisseau appelé par les blancs cotton-bush, et ils s'en vont les grignoter dans leur spacieuse demeure. L'altirangamitjina-souris guette dans son trou, un boomerang à la main

1

. »

Il y a deux cérémonies de l'émou: une de jour et une de nuit. Dans la nocturne, il ne paraît qu'un seul acteur. « Il est orné d'une large bande noire, qui va des genoux au front, aux bords de laquelle du duvet est fixé. Sur son ventre est dessiné un large cercle noir, également entouré de duvet. Il porte sur la tête une tonka où est plantée une longue plume d'émou. L'acteur se tient debout sur la scène, les mains derrière le dos,

le haut du corps légèrement penché en avant. Il imite un vieil émou arrivé à l'endroit où il boit; et, de fait, il en reproduit les mouvements avec la fidélité où seul un noir peut atteindre

2

. » Mêmes « représentations », même apparition des ancêtres mihumains, mianimaux, mêmes pantomimes dans les cérémonies du corbeau, de la grenouille, du canard, de la fourmi à miel, de l'abeille, *etc.*

III

Participations avec les espèces animales et végétales, sur leurs emplacements sacrés.

Retourà la table des matières

Spencer et Gillen, qui décrivent aussi ces cérémonies, ajoutent cette réflexion: « On serait tenté de croire que tout ce qu'elles ont l'intention de représenter est simplement le comportement de certains animaux. Mais, en réalité, elles ont une signification beaucoup plus profonde, car chaque acteur représente un ancêtre qui vivait dans l'Alcheringa. Chaque membre qui naît dans la tribu est la réincarnation de l'esprit immortel d'un de ces ancêtres mianimaux. C'est pourquoi, une fois né, il (ou elle) porte nécessairement le nom de l'animal ou de la plante dont l'ancêtre de l'Alcheringa était une transformation ou un descendant 3

. » Spencer et Gillen s'accordent

donc ici avec Strehlow pour voir dans ces « représentations » et ces pantomines 1

Ibid, III, p. 29.

2

Ibid, III, p. 34.

3

SPENCER and GILLEN, The Arunta, I, p. 187.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 95

comme une transcription des traditions totémiques, rendues sensibles aux yeux (de même que dans les cultes secrets des Marindanim. Mais ils présentent les choses un peu autrement: ils ne mentionnent guère les mythes. Ils paraissent porter leur attention de préférence sur les rapports des membres du clan avec leur totem. Ces rapports, d'ailleurs, comme on le voit par le passage qui vient d'être cité, impliquent l'existence des

ancêtres mihumains, mianimaux, et leur histoire dans l'Alcheringa.

Leurs faits et gestes, leurs pérégrinations, les cérémonies qu'ils ont instituées, leurs transformations, remplissent plusieurs chapitres, longs et substantiels, du grand ouvrage de Spencer et Gillen, qui sont indispensables pour l'intelligence des cérémonies.

Celles-ci donc, bien que Spencer et Gillen ne le disent pas aussi expressément que Strehlow et M. Wirz, plongent acteurs et spectateurs en pleine atmosphère mythique.

Elles font revivre à leurs yeux les « éternels incréés », avec qui il faut que la tribu se sente en communion. Rendre effective cette participation est leur première raison d'être. « Les cérémonies intichiuma, écrivent Spencer et Gillen (c'est ainsi qu'ils appellent les mbatjalkatiuma de Strehlow, ont pour objet de multiplier les animaux ou les plantes portant le même nom que le groupe particulier qui célèbre la cérémonie 1

. » Et un peu plus loin : « Chacun des totems qui célèbrent une cérémonie intichiuma a la sienne propre, et il n'y en a pas deux tout à fait pareilles. Mais, bien qu'elles diffèrent très considérablement en ce qui concerne la représentation ellemême, le point important est que toutes, sans exception, ont pour unique objet d'augmenter le nombre des animaux et des plantes dont le totem porte le nom; et ainsi, si l'on prend la tribu dans son ensemble, l'objet de ces cérémonies est d'augmenter la somme de nourriture disponible. » Dans ce passage, et en d'autres semblables, Spencer et Gillen semblent n'admettre pour les cérémonies qu'ils appellent intichiuma qu'une raison d'être utilitaire. Ailleurs, et en particulier pour d'autres cérémonies, ils reconnaissent la présence d'éléments mystiques - ils disent même religieux - dans le complexe de motifs auquel obéissent les indigènes. Toutefois, dès l'abord, ils font cette réserve expresse: « Dans l'esprit des indigènes, la célébration de ces cérémonies n'est pas associée à l'idée de solliciter l'assistance d'un être surnaturel 2

. »

Un observateur d'aujourd'hui, M. Elkin, met l'accent sur « la vie secrète » des indigènes australiens, dont l'importance capitale n'avait pas échappé à Spencer et Gillen, mais qui parfois chez eux, comme on vient de le voir, reste plutôt dans la pénombre.

M. Elkin la place au premier plan. C'est là qu'il cherche l'explication de ce que les indigènes ressentent, et de ce qu'ils font, dès qu'ils sont au contact du « sacré ». « Ces cérémonies, dit-il, et les emplacements talu (centres locaux totémiques, sont une partie intégrante de la vie secrète de la tribu, et l'existence d'hommes pleinement initiés est indispensable pour la célébration et la transmission des rites, et pour l'entretien des centres. Ce n'est pas tout: la vie même de la nature, et par conséquent aussi de l'espèce humaine, dépend de ces cérémonies, et de ces centres. La « philosophie » totémique des indigènes unit l'homme à la nature en un tout vivant, qui est symbolisé et maintenu par le complexe des mythes, des cérémonies et des emplacements sacrés

3

. Si les mythes ne sont pas conservés, avec les obligations qu'ils imposent, si les cérémonies ne sont pas célébrées, et les centres entretenus comme sanctuaires des esprits, cette union vitale est rompue. L'homme est séparé de la natu-1

Ibid, 1, p. 147.

2

Ibid, I, p. 146.

3

Les éléments de ce complexe sont en réalité tous mythiques: les cérémonies sont des mythes en action, et les emplacements sacrés ne sont connus comme tels que grâce aux mythes.

re, et ni lui ni elle ne sont plus assurés de vivre à l'avenir. Ce n'est pas à dire que l'homme croie posséder un pouvoir magique sur les espèces vivantes; mais il a une méthode sacrée

pour exprimer le besoin mutuel que l'homme et la nature ont l'un de l'autre. A la saison convenable, il contribue à maintenir la vie et la régularité de la nature par le moyen de cérémonies réglées et sanctifiées par le mythe, et en gardant le contact avec le passé (mythique) grâce à ces mêmes cérémonies, aux centres, et aux symboles sacrés.

« La célébration des cérémonies de multiplication semble indispensable pour que la tribu subsiste. Du moins est-ce l'opinion des informateurs indigènes, et les tristes résultats qui accompagnent la ruine de cet aspect de la vie secrète paraissent leur donner raison. L'un d'eux disait, à propos de la profanation d'un emplacement talu : « Nous ne pouvons plus célébrer de cérémonie talu ; il faut donc que nous mourions.

» L'union avec la nature, et contact avec la période héroïque (dzugur) étaient rompus

1

. »

Les cérémonies, selon M. Elkin comme selon M. Wirz, resteraient donc inintelligibles sans les mythes. « Elles ont presque toujours lieu sur les emplacements secrets que la mythologie a rendus sacrés, et elles sont ainsi expressément associées aux grands héros civilisateurs, ou ancêtres. On croit que ces emplacements sont habités par les « esprits » de l'espèce dont il s'agit, soit parce que le héros ou ancêtre a célébré là une cérémonie talu, soit parce que lui ou un grand représentant du totem y a laissé tout ou partie de son corps. En d'autres termes, la croyance à la préexistence d'esprits exprime la théorie indigène de la nature, et des espèces animales et végétales comme de l'espèce humaine. Elle est à la base des cérémonies de multiplication. Ces esprits préexistants vivent dans les centres sacrés; l'objet de la cérémonie est de les en faire sortir, ou de les rendre disponibles, afin qu'ils entrent dans les différents animaux totémiques ou même dans l'homme. Les actes et les paroles (dans les cérémonies) rendent cela évident

2

. » On reconnaît ici la réincarnation, telle que Spencer et Gillen l'ont décrite.

Un complexe semblable a été observé récemment dans la tribu des Karadjeri (Australie du Nord-Ouest. « Les cérémonies de multiplication ont généralement lieu à des endroits où l'espèce dont il s'agit est abondante. Ainsi, par exemple, la pointe Birdinapa, qui forme le nord de la baie de Lagrange, est le meilleur endroit de la côte pour la pêche de toute sorte; un grand nombre de centres de multiplication de poissons y est situé.

« Ces cérémonies se célèbrent habituellement une fois par an, et quand une espèce naturelle n'apparaît qu'à une seule saison, la cérémonie qui s'y rapporte se célèbre juste au moment où l'espèce va devenir abondante; pour les espèces qui sont là toute l'année, elle peut avoir lieu à une date quelconque.

« Un élément constant des cérémonies de multiplication chez les Karadjeri consiste en une série d'instructions énoncées par les acteurs au fur et à mesure que la cérémonie se développe. Elles sont toujours du même type: elles « enseignent » à l'espèce la façon de devenir abondante. Elles durent du commencement à la fin des cérémonies; divers districts sont énumérés tour à tour comme des emplacements où le totem en question doit devenir abondant.

1

A. P. ELKIN, The secret life of the Australian aborigines, Oceania, III, pp. 122-123.

2

Ibid, II, p. 131.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 97

« A ces « instructions » est liée la croyance que tous les centres de multiplication ont été institués dans la période bugari (mythique. Un grand nombre de membres de l'espèce ont été alors laissés dans ces centres, sous la forme d'esprits. La cérémonie les fait apparaître, et elle assure ainsi la

multiplication de l’espèce. Parfois on exécute un chant associé à l’origine mythique de la cérémonie

1

. » Nous reconnaissons ici tous

les éléments essentiels du complexe : la cérémonie, le centre local totémique, la saison s’il y a lieu, et le mythe. Il s’y ajoute les « instructions » adressées à l’espèce dont on veut obtenir la multiplication. Dans l’exemple suivant, on voit la cérémonie instituée par l’ancêtre, mihumain, mi-oiseau, et le mythe qui s’y rapporte.

1

R. PIDDINGTON, Totemic system of the Karadjeri tribe, Oceania, II, pp. 377-378 (1932.

Planche I:

PEINTURE RUPESTRE

Région du fleuve Glenelng, N-O. de l'Australie

(Extrait de George GREY, Journals of two expeditions of discovery in North-West and Western Australia, I, p. 202, 1841) Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 99

Planche II:

PEINTURE RUPESTRE

Tribu Karadjeri, N-0. de I'Australie

(Extrait de A-P. ELKIN,

Rock-raintings of North-West Australia, Oceania, I, p. 262, 1930) Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 100

« La cérémonie des coquillages fut instituée, dans la période bugari, par Dzui (une espèce de moineau) qui, avec sa femme (laquelle était aussi un dzui, venait de la région au nord de Broome. Dzui se fit un nid dans un arbre, et aussi un terrain de jeu. Il se nourrissait exclusivement de poisson et de coquillages. Il entoura de pierres une petite cour, et un jour, en y regardant, il y vit un grand nombre de poissons.

Il voyagea ensuite en descendant le long de la côte, faisant des pièges à poisson pareils à ceux des indigènes actuels, des rangées de pierre en demi-cercle, où les poissons se trouvent retenus quand la marée descend. Il tua un mulet, dont le corps se changea en une pierre qui est maintenant le centre de multiplication du mulet sur la rive nord de la baie de Lagrange, et il institua aussi le centre de multiplication des coquillages dans cette baie.

« Après quelque temps, ce régime réduit exclusivement au poisson commença à ne plus convenir à Dzui ni à sa femme. Ils tombèrent sérieusement malades, et finirent par mourir, laissant après eux les pièges à poisson, et recommandant aux gens de ne pas se nourrir seulement de poisson, mais de manger aussi des nalgoo et d'autres fruits.

« Ils établirent aussi cette coutume que les hommes pêchent le poisson (parce que Dzui le faisait, tandis que les femmes ramassent les coquillages et les font cuire (parce que la femme de Dzui s'acquittait ce ces tâches) 1

. »

Ici, le rôle de l'ancêtre mythique est mis en évidence, et tout à fait semblable à celui qu'on observe dans beaucoup d'autres tribus d'Australie et de NouvelleGuinée.

Dans d'autres cérémonies, au contraire, il n'en est pas fait mention, ce qui ne veut pas dire qu'il soit nul. Par exemple, dans la cérémonie des goannas (lézards, M.

PIDDINGTON dit simplement que « les acteurs se décorent de longues bandes de tabula représentant des goannas. Ensuite ils creusent un trou dans la terre, traçant des sentiers par où les goannas iront aux différents endroits où on les prendra plus tard.

Enfin, on enroule des lianes à l'intérieur du trou, et on les en retire pour les traîner le long des sentiers; on dit qu'ainsi on en fait sortir des goannas 2

». On reconnaît là une

opération de magie sympathique. Peutêtre conviendrait-il d'en rapprocher les « instructions » données ailleurs à l'espèce totémique, afin qu'elle se multiplie. Nous aurons à revenir sur la place que la magie sympathique tient dans les cérémonies de ce genre.

Enfin, à Dobu, une cérémonie précède la plantation des yams. « Je pense, dit le Dr Fortune, qu'elle s'explique d'ellemême. Elle rappelle l'histoire primitive des yams qui sont descendus dans le totem du Perroquet Vert, depuis le moment où ils sont nés d'êtres humains à l'époque des ancêtres (Samuela, fille de Bulilala, ancêtre-femme, ayant été coupée en morceaux et plantée sous forme de yam rouge. On croit que les yams sont des personnes qui entendent les formules magiques qu'on leur adresse, et ne peuvent faire autrement que d'y répondre

3

. » Chez ces insulaires, comme en

Australie, comme chez les Marindanim, la cérémonie de multiplication ne reçoit son sens que du mythe. C'est à la puissance qu'il possède qu'elle emprunte son efficacité.

1

Ibid, II, pp. 380-381.

2

Ibid, II, p. 385.

3

B. F. FORTUNE, Sorcerers of Dobu, p. 120. Cf. supra, ch. II, pp. 66-69.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 101

IV

Le gåri de la NouvelleGuinée;

appareils semblables en Australie (peintures rupestres.

Retourà la table des matières

M. Elkin vient de découvrir, dans le Nord-Ouest de l'Australie, un certain nombre de peintures rupestres.

Les indigènes qui l'accompagnaient ne lui en ont pas caché l'objet. Il est singulièrement semblable à celui des cérémonies de multiplication. Ces peintures représentent en général des figures humaines, pareilles à celles que Grey avait vues il y a près d'un siècle, dans la même région, et reproduites dans son Journal 1

: visages sans

bouche, entourés d'une sorte de bandeau très large, en forme de fer à cheval (pl. I.

Les Karadjeri leur donnent le nom de wondjina et parfois de ungud. On a vu plus haut les divers sens de ces deux termes, et la place importante que ces figures occupent dans les croyances et les pratiques des indigènes. Les peintures se trouvent sur les parois de grottes, de cavernes, et de galeries de rochers (pl. II. « Les indigènes n'essaient pas de les restaurer; cependant, dans certains cas, en particulier dans celui du grand wondjina et de ses enfants, la tête, la peinture de la tète, les cheveux, les sourcils et les yeux sont certainement retouchés et remis à neuf au besoin 2

. On ne

doit procéder à cette opération qu'au commencement de la saison humide, parce que les retouches amènent la pluie. En fait, un indigène qui m'accompagnait retoucha avec du charbon les yeux du grand wondjina, pendant que j'examinais les peintures, et, chose singulière, quelques jours plus tard, en pleine saison sèche, il tomba quelques légères averses. Cela fit beaucoup pour renforcer la croyance des indigènes, qui ne

manquèrent pas d'appeler mon attention sur la cause de cette pluie sans exemple

3

. »

La retouche de ces peintures, en temps utile, produit donc les mêmes effets que la récitation des mythes et la célébration des cérémonies de multiplication. En amenant la pluie bienfaisante, elle favorise la croissance et la reproduction des espèces animales et végétales dont les indigènes ont besoin. Ainsi, dit M. Elkin, « deux des têtes au moins sont tenues « en état », et on peut les apercevoir à une distance d'à peu près cinquante yards. Deux autres, moins bien situées, semblent aussi avoir été rafraîchies depuis peu. Les indigènes disent que ces têtes représentent des femmes wondjina. Si on les retouche avec de l'ocre, du charbon, ou de l'argile blanche, les femmes auront des enfants. En deux endroits, auprès de quelques-unes de ces têtes, il y a un grand 1

G. GREY, Journals of two expeditions of discovery in N. W. and Western Australia during the years 1837, 38 and 39, 1, pp. 201-206.

2

Il est intéressant de rapprocher de ce passage une observation du Dr Frobenius, citée par Maria Weyersberg: « Il nous faut reconnaître une relation vivante des indigènes avec les peintures rupestres dans ce fait que, sur le Sénégal et dans les montagnes Homburi, on impose aux jeunes gens, pendant leur période de retraite pour l'initiation, la tâche de rafraîchir les peintures rupestres -soit avec du sang, soit avec de la couleur rouge. (L. FROBENIUS, Das unbekannte Afrika in Journal of the South-West Africa scientific society, V, p. 54, 1931) 3

A. P. ELKIN, Bock-paintings of N. W. Australia, Oceania, I, p. 261 (1930.

nombre de taches plus ou moins rondes, d'environ un pouce de diamètre. Elles représentent le fruit de couleur verte,

ressemblant à la prune, qu'on appelle nalgoo.

Pour obtenir la récolte régulière de ce fruit, on en peint ou repeint l'image dans une galerie wondjina pendant la saison des pluies. Même les wondjina de sexe féminin, de qui dépend la « multiplication des enfants », ne sont retouchés, dit-on, que pendant cette saison, où la puissance productrice de la nature atteint son maximum 1

».

S'agit-il de faire en sorte que les kangourous apparaissent en nombre ? « Juste à l'entrée, sur le plafond du tunnel, se trouvent deux peintures représentant la silhouette de deux grands kangourous femelles avec des petits dans leur poche. Deux têtes wondjina regardent ces kangourous. Elles paraissent avoir été peintes ou retouchées il y a peu de temps. On le fait, disent les indigènes, pendant la saison des pluies, pour assurer la multiplication de ces animaux

2

. » Celle-ci s'obtient donc à la fois par

l'action que les têtes wondjina exercent sur les images d'individus de l'espèce en question, et par l'influence de ces têtes qui fait tomber la pluie. Les deux actions ne se séparent pas nettement, puisque la pluie est à son tour une cause de la multiplication des plantes et des animaux. « M. W. R. Easton, qui a fait des explorations dans la région de Kimberley, m'a dit qu'on lui avait désigné comme faiseur de pluie un certain noir de Walcott Inlet. Au prix de grands efforts de persuasion, on finit par décider cet important personnage à expliquer comment il s'y prenait. Sa méthode consistait, autant que M. Easton a pu voir et comprendre, à peindre sur le rocher une des figures sans bouche. Cela pourrait donner à penser que les noirs d'aujourd'hui peuvent peindre ces figures, et non pas les retoucher seulement, comme on le dit souvent. Je crois en effet qu'ils sont obligés de le faire de temps en temps. De nouvelles têtes ont été peintes sur des anciennes; ce ne sont pas des figures simplement retouchées. Mais, comme l'opération à laquelle M. Easton a assisté n'avait pas lieu «

pour de bon », il est probable que le faiseur de pluie n'a pas fait un vrai wondjina exact dans tous ses détails. En tout cas, ce que M. Easton a vu confirme la fonction des peintures en tant que productrices de la pluie

3

. »

De ces têtes (accompagnées ou non des autres par ties du corps, plus ou moins sommairement indiquées, mais la tête constitue toujours la partie essentielle de la peinture, aucune n'a de bouche. Ce trait, ou plutôt cette absence, a intrigué M. Elkin.

Il en a demandé la raison aux indigènes. « Ils ont simplement répondu qu'on ne peut pas faire de bouche. Apparemment, l'efficacité de la peinture dépend de cette absence

4

. » Mais les indigènes n'avaient sans doute rien à répondre à une question qui ne s'était jamais présentée à eux. Ils s'en sont tirés poliment par une vague allusion à la coutume. L'interprétation de leur réponse que risque M. Elkin est une pure hypothèse, toute gratuite. Il n'y aurait sans doute pas eu recours, s'il s'était souvenu que sur nombre de dessins et de peintures préhistoriques, et même sur beaucoup de monuments archaïques de la région méditerranéenne, on voit des figures sans bouche.

Sur les peintures et les dessins des Marindanim, au témoignage du P. Vertenten, cette absence est de règle

5

.

1

Ibid, I, p. 262. Cf. I, p. 277.

2

Ibid, I, p. 263.

3

Ibid, I, p. 276, note 22.

4

Ibid, 1, pp. 274-275.

5

P. VERTENTEN, Zeichen-und Malkunst der Marindenesen, Internationales Archiv für Ethnographie, XXII, p. 157 (1915.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 103

On peut aussi observer que certaines têtes y sont entourées, comme sur les peintures rupestres d'Australie d'un large bandeau qui affecte le forme d'un fer à cheval.

Les indigènes ont dit au P. Vertenten ce qu'il signifie. Ce n'est pas un bandeau, mais un appareil appelé gåri, que des acteurs portent sur la tête dans certaines cérémonies.

Il est actuellement en usage chez les Marindanim. « Le gåri est un appareil qui, dans les environ de Merauke, a la forme d'un demi-cercle. Près de Merauke, le gåri est plus grand ; ici sa hauteur est à peu près d'un mètre et demi (je ne parle pas des bâtons qui sont plus longs en proportion. Le gåri se compose de bandes minces, faites de moelle de sago.

Elles sont cousues ensemble, et fixées sur un cadre constitué par trois bâtons et un rotin courbé, de couleur brune.

« On porte le gåri sur la tête. La partie inférieure d'un bâton traverse les prolongements de la chevelure, et s'attache sur le dos. Cet appareil n'est pas lourd (on peut le soulever sans peine d'une seule main) ; mais il offre au vent une vaste surface, et comme l'acteur qui le porte doit faire un grand nombre de mouvements et pendant longtemps, il n'échappe guère à un bain de sueur

1

. » Quand on voit les figures reproduites

par le P. Vertenten, on le croit sans peine.

M. Wirz, dans son grand ouvrage sur les Marindanim, en donne de toutes pareilles (pl. III. Il ne se borne pas à décrire cet énorme appareil, il en a cherché la signification et l'usage. « Le gåri est un grand chevalet en forme de demi-cercle, de trois à quatre mètres de diamètre-toutefois sensiblement plus petit à l'ouest de Bian.

On le porte dans les cérémonies Majo et dans d'autres fêtes du culte Majo. Le figurant - souvent ils sont plusieurs - porte le gåri sur la nuque, ou plutôt sur les épaules, en introduisant la tête par l'ouverture circulaire intérieure. Que signifie précisément le gåri ? On ne peut faire à ce sujet que des conjectures, si l'on ne tient pas compte des réponses des Marindanim qui, à toutes les questions, disent « oui ». Il semble que le gåri soit une allusion aux orgies sexuelles qui ont lieu lors des cérémonies Majo 2

, et

aussi, en quelque mesure, un moyen de se concerter entre initiés. Peutêtre a-t-il la signification suivante: tant de gåri, donc tant de jeunes filles et de femmes à sacrifier dans la cérémonie Majo.

« Le figurant qui porte un gåri représente aussi, dans les fêtes Majo, l'Opeko-anim (l'homme Opeko) mythique, qui amène la Majo-iwag (la jeune fille Majo. Celle-ci est représentée. par un homme habillé en femme. Ils sont attachés l'un à l'autre par une lance, pour faire entendre que la Majo-iwag est tenue ferme par le figurant, et ne peut plus s'échapper. Le gåri même a pour objet d'avertir les initiés que les orgies commencent. C'est aussi la raison pour laquelle il est si grand 3

. »

Un dessin d'un indigène, reproduit par M. Wirz, montre un personnage qui porte un gåri. La figure n'a pas de bouche. Il offre une grande ressemblance avec les peintures que nous voyons chez Grey et chez M. Elkin,

1

Ibid, p. 159.

2

Cf. le passage suivant: « La surface du gåri peinte en blanc n'est rien d'autre qu'une allusion aux orgies sexuelles qui ont lieu dans les cultes Majo: une allusion à Jaba Karona, c'est-à-dire, beaucoup de sperme. P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, II, p. 124.

3

Ibid, Il, pp. 120-121. Cf. le mythe de Iawima, Ibid, II, pp. 98-99.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 104

Enfin, une publication récente nous permet de retrouver ce même gåri chez les Papous de l'île Kiwai. Ce que M. Landtman reproduit sous le nom de coiffure dori 1

(pl. IV) rappelle, sans hésitation possible, l'appareil décrit par M. Wirz chez les Marindanim. D'ailleurs cette tribu, avant d'arriver sur le territoire qu'elle habite aujourd'hui, a dû sans doute occuper une région située à l'est de celui-ci, et y être assez proche voisine des Papous de Kiwai, peutêtre même à leur contact immédiat.

V

Leur rôle dans les cérémonies, leur rapport avec les mythes.

Retourà la table des matières

Du rapprochement des témoignages qui précèdent, et de la comparaison des figures, il semble possible, sans trop de témérité, de tirer certaines conclusions.

Déjà M. Wirz, à diverses reprises, avait remarqué une ressemblance singulière entre certaines coutumes des Marindanim et celles des tribus du centre de l'Australie, mais sans y insister. Il était sans doute arrêté par le fait que rien, chez les Marindanim, ne rappelle les institutions matrimoniales, si caractéristiques, des Arunta, des Loritja et d'autres tribus du centre de l'Australie. S'il avait connu les faits observés depuis par M. Elkin, et en particulier les peintures rupestres décrites et reproduites par lui (malheureusement sans leurs couleurs, sans doute aurait-il cru pouvoir s'avancer un peu davantage. Les têtes, sur ces peintures, sont en général ornées d'un appareil très semblable au gåri qui, actuellement, est porté par certains figurants dans les cérémonies de fécondité et de multiplication, chez les Marindanim et les Papous de l'île Kiwai. Il est difficile de voir là une coïncidence fortuite, et d'admettre que les indigènes rencontrés par Grey dans la région du fleuve Glenelg, et ceux d'une région voisine récemment observés par M. Elkin et M. PIDDINGTON, avaient, de leur côté, inventé ce genre d'appareil, pendant que les Papous de la NouvelleGuinée en fabriquaient un presque exactement semblable.

Que pouvons-nous induire de là ? L'histoire, même récente, de ces tribus australiennes nous est inconnue. De celle des Marindanim et des indigènes de l'île Kiwai, nous ne savons pas davantage. Nous constatons seulement qu'aujourd'hui leurs institutions présentent beaucoup moins de ressemblances que de différences. Ce fait, joint à notre ignorance de leur passé, impose une prudente réserve. La présence, à la fois en Australie et en NouvelleGuinée, d'appareils très analogues, autorise simplement à supposer soit un contact ancien entre

ces tribus aujourd'hui éloignées les unes des autres, soit une transmission de ces ornements à travers d'autres tribus, transmission sur laquelle nous n'avons pas de données. Peutêtre, quand nous serons mieux informés, d'une part sur les tribus du Nord-Ouest de l'Australie, de l'autre sur celles de la 1

G. LANDTMAN, Ethnographical collection from the Kiwai district of British New-Guinea, p. 38

et planche VIII (Helsingfors, 1933. Cf. G. LANDTMAN, Folktales of the Kiwai Papuans, Acta societatis scientiarum fennicae. XLVII, p. 333 (1917.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 105

NouvelleGuinée hollandaise et sur leurs voisines britanniques, le fait que nous signalons permettra-t-il une interprétation qui n'apparaît pas aujourd'hui.

Ajoutons, à ce propos, que, dans un autre de ses ouvrages 1

, M. Wirz signale l'emploi,

dans les îles du détroit de Torrès, d'ornements de danse, très analogues au gåri, portés comme lui sur la tête, que les indigènes appellent deri ou dari. La similitude des noms ne peut pas être fortuite, non plus que celle des objets qu'ils désignent. M.

Haddon, après les avoir décrits en détails (le British Museum en possède des spécimens, conclut en ces termes: « Je crois que toutes ces coiffures ont été importées de le NouvelleGuinée, et j'ai l'impression que ce sont sûrement des ornements de guerre dans les régions où on les fait

2

. » Signification très différente de celle qu'ils semblent avoir chez les Marindanim, et probablement aussi de celle qu'ils ont en Australie.

Mais, selon la remarque que M. Wirz fait précisément à leur sujet, « un hasard quelconque peut transporter à de grandes distances l'idée de fabriquer de tels objets.

Comme on sait, il n’y a rien qui s’emprunte et s’imite si facilement que ce qui sert dans les danses et les fêtes, sans qu’on tienne le moindre compte de leur signification primitive, à laquelle on ne s’intéresse nullement

3

». Si, comme il paraît vraisemblable,

le gåri est venu de NouvelleGuinée en Australie, nous avons la preuve de son passage, chemin faisant, dans le détroit de Torrès.

Le gåri est porté, dans les cérémonies de fécondité et de multiplication, en NouvelleGuinée, par des personnages qui y jouent un certain rôle. Pouvons-nous conclure de là quelque chose concernant les figures ornées d’appareils semblables au gåri sur les peintures rupestres du Nord-Ouest de l’Australie ? Sur ce point encore, toute hypothèse serait aventureuse. Cependant, nous disposons d’un peu plus de données que tout à l’heure. D’abord, sur les nombreuses photographies reproduites dans le grand ouvrage de Spencer et Gillen, représentant les cérémonies des Arunta qui correspondent aux cérémonies de multiplication et de fécondité des Marindanim, nous voyons très souvent les acteurs porter sur la tête d’énormes appareils. Sans doute ce ne sont pas des gåri; mais il ne semble pas douteux que ce soient des appareils du même genre, et d’une signification analogue. D’autre part, les Karadjeri et leurs voisins ont, comme les Arunta et les Marindanim, des centres totémiques locaux, où les espèces qui les intéressent se montrent particulièrement abondantes. On n’a pas encore constaté qu’ils y célèbrent des cérémonies. Mais M. Elkin luimême, à qui nous devons presque tout ce que nous savons d’eux, reconnaît qu’il reste encore beaucoup à apprendre à leur sujet. Or les cérémonies, s’il y en a, sont assez souvent secrètes, et il serait surprenant qu’une connaissance plus approfondie de ces tribus n’en révélât pas l’existence. Si les Karadjeri en célèbrent en effet, il est permis de penser que les acteurs y portent des appareils et des ornements du même genre que ceux des Arunta et des Marindanim. L’appareil que l’on voit sur leurs peintures

rupestres récemment découvertes et qui rappelle le gåri, serait un de ceux-là.

A l'appui de cette vue, on peut invoquer les explications données par les Karadjeri euxmêmes. Ils ont dit à M. Elkin que, au commencement de la saison des pluies, on devait retoucher, rafraîchir les têtes wondjina. De cette façon, on s'assure une quantité de pluie suffisante, et, par suite, la multiplication des espèces animales et végétales 1

P. WIRZ, Beitrag zur Ethnologie der Sentianier, Nova Guinea, XVI, p. 363.

2

Reports of the Cambridge anthropological Expedition Io Torres Straits. IV, p. 39. Cf. planches VI et VIII.

3

P. WIRZ, ibid.

dont la tribu se nourrit-sans parler d'un nombre convenable de naissances humaines.

Ces retouches tendent ainsi au même objet que les cérémonies de fécondité et de multiplication. Le langage des indigènes est formel sur ce point. Il nous permet donc de penser que les personnages qui portent un gåri ou un appareil analogue, en Australie comme en NouvelleGuinée, exercent de même une influence bienfaisante sur la multiplication des animaux et des plantes.

Peutêtre est-il possible de pousser un peu plus loin l'interprétation des peintures rupestres, ou du moins de certaines d'entre elles-de celle, par exemple, où un personnage négligemment dessiné, dont la tête est ornée d'une sorte de gåri, regarde un kangourou placé au-dessous de lui, de celle encore où un autre personnage semblable regarde des fruits nalgoo placés de la même façon, *etc.* L'idée des Karadjeri paraît être que ces têtes wondjina ont sur les animaux et les plantes exposés à leurs regards une action bienfaisante qui les

fait prospérer et se multiplier. Nous connaissons donc de première main, pour ainsi dire, par les intéressés euxmêmes, l'objet ou du moins l'un des objets de ces compositions rupestres. Mais qui sont les personnages ? Que représentent les têtes wondjina ? M. Elkin n'en dit rien. Sans doute n'a-t-il pas reçu de confidences sur ce point.

On peut, en quelque mesure, suppléer à ce silence, si l'on se rappelle ce qui a été exposé dans la première partie du présent chapitre. Nous y avons vu que les indigènes, désireux de favoriser et d'accélérer la multiplication et la croissance des animaux et des plantes dont ils ont besoin, ne croient pouvoir mieux y parvenir qu'en récitant ou en chantant, à l'époque voulue, les mythes appropriés, qu'en les représentant et les mimant dans les cérémonies. Si, pour atteindre le même but, ils ont couvert de peintures les parois et le plafond de galeries rocheuses, ne sommes-nous pas en droit de penser que c'est encore à ces mythes qu'ils ont emprunté les sujets de leurs compositions ? N'est-ce pas, pour eux, simplement une autre manière de faire appel à la puissance des mythes ? En regardant ces peintures rupestres comme des représentations plastiques de certains mythes, de même que les récitations en sont des représentations vocales, et les cérémonies de multiplication des représentations dramatiques, nous ne serons peutêtre pas loin de la vérité.

Sans doute, la nature même des modes d'expression implique entre eux certaines différences. Dans la représentation dramatique d'un mythe, les épisodes se succèdent.

Les acteurs qui en sont les personnages mêmes, dans toute la force du mot, expriment par la parole et les gestes toute la gamme de leurs émotions et de leurs pensées, tandis que la peinture, statique par essence, ne peut rendre qu'un moment unique de l'action.

Il est donc impossible que les représentations plastiques traduisent le contenu complexe des mythes. Mais il suffit que celui-ci soit suggéré par l'image d'un personnage ou d'un animal. Aussitôt les épisodes, connus de tous, dont il est le héros, surgissent dans les esprits. Sans doute aussi nous savons, en général, quel mythe est représenté dans une

cérémonie, et jusqu'à présent nous ignorons qui sont les personnages des peintures rupestres. Nous n'en avons pas moins de sérieuses raisons de penser que les têtes wondjina sont destinées aussi à exprimer plastiquement un mythe, ou du moins à l'évoquer par la représentation d'un de ses héros. De plus, wondjina est souvent synonyme de ungud. Or, ce terme implique toujours l'idée de la période mythique.

Ainsi, sans pouvoir dire encore les sujets que représentent ces peintures rupestres, nous sommes fondés à admettre, en principe, qu'ils se rapportent à un mythe. Car leur action bienfaisante sur la multiplication et la croissance d'une ou plusieurs espèces de Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 107

plantes et d'animaux, de même que celle des récitations et des cérémonies, naît de la puissance inhérente aux mythes.

VI

.. avec certaines oeuvres d'art préhistoriques.

Retourà la table des matières

Depuis les premières années de ce siècle, notre connaissance de l'art préhistorique s'est singulièrement élargie et approfondie. Des découvertes sensationnelles, en France, en Espagne, en Afrique du Nord et du Sud, ailleurs encore, et l'emploi par les préhistoriens de méthodes de plus en plus rigoureuses, ont rendu possibles des progrès que leurs prédécesseurs n'auraient pas osé espérer. On a appris à classer ces oeuvres d'art, et même parfois à en suivre l'évolution. Mais quel en était le but et le sens profond ? Le problème reste à peu près entier. Touchant cette archéologie spirituelle, nous n'avons d'autres éléments d'information que les monuments mêmes à interpréter.

Il a donc fallu deviner, ce qui est toujours extrêmement risqué. Les hypothèses ont eu le champ libre. Celle qui a trouvé la faveur la plus grande et la plus durable, attribue aux représentations plastiques d'animaux et de plantes une signification magique, dans la plupart des cas. Ces images, dit-on, dans la pensée de leurs auteurs, devaient, par exemple, faire tomber les animaux représentés au pouvoir des chasseurs. C'est une forme de la croyance si répandue qui a donné naissance aux pratiques d'envoûtement. Qui possède l'image tient le modèle à sa merci. En taillant, gravant, dessinant, peignant l'image d'un animal, l'homme paléolithique s'en rendait maître.

Cette hypothèse paraît trouver un fondement assez solide dans des croyances et des pratiques vivaces encore aujourd'hui. Elle ne semble pourtant pas tout à fait satisfaisante. Ceux qui l'ont proposée et défendue, Salomon Reinach, par exemple, prêtent aux auteurs de ces sculptures, dessins, et peintures, une conception tout utilitaire.

Il faut que l'homme puisse se défendre contre certains animaux qui l'attaquent, et s'emparer d'autres dont il se

nourrit. Il en fera donc des images, et par ce moyen il disposera de ces animaux. Sans contester l'existence de ce motif, je ne crois pas qu'il suffise à lui seul à expliquer le sens et l'origine de ces oeuvres si nombreuses, et parfois si admirables.

Si, pour nous représenter ce que pouvaient être les façons de penser et de sentir de ces hommes préhistoriques, nous nous fions à l'analogie, ce sont évidemment les «

primitifs », et particulièrement ceux qui, lors de l'arrivée des blancs, étaient encore à l'âge néolithique, ou même paléolithique, qui fournissent le meilleur terme de comparaison : Tasmaniens, Australiens, Papous, Bushmen, certaines tribus de l'Amérique du Nord et du Sud, *etc*. Or, leur mentalité, comme on sait, est intensément mystique.

Nous devons donc admettre que celle des sociétés préhistoriques ne l'était pas moins.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 108

Par suite, les oeuvres d'art en question ne peuvent pas tirer leur origine de préoccupations uniquement, ou surtout, positives et utilitaires. Comme les autres modes de l'activité des primitifs, elle doivent s'être inspirées de leur orientation mystique. Sans doute, les conclusions fondées sur un raisonnement par analogie comportent toujours des chances d'erreur. Toutefois, dans le cas présent, le risque n'est pas excessif. Il n'a pas arrêté les préhistoriens. « Nous n'hésiterons pas trop à induire des conceptions en cours chez les primitifs actuels celles qui, aux temps quaternaires, régnaient au milieu de nos chasseurs occidentaux

1

. » C'est aux croyances, aux cérémonies, aux coutumes

des Bushmen, des Eskimo, des tribus indiennes d'Amérique, des Australiens, que Cartailhac et l'abbé Breuil demandent le mot de l'énigme que leur présentent les oeuvres d'art paléolithiques.

1

Em. CARTAILHAC et abbé Il. BREUIL, La caverne d'Altamira à Santillane, près Santander, p. 146.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 109

PLANCHE III

Gari porté par un figurant dans une cérémonie Majo.

(Extrait de P. Wirz,

Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, IV, pl. 56, 1925) Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 110

PLANCHE IV

COIFFURE DORI

Kiwai, British New-Guinea

(Photographie due à l'obligeance de Mr. Gunnar LANDTMAN) Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 111

Avant d'aborder leurs hypothèses, remarquons que depuis les découvertes toutes récentes de M. Elkin, nous ne sommes plus réduits exclusivement à deviner en nous aidant d'un raisonnement par analogie. Nous disposons d'un témoignage direct, bien établi. Nous savons en effet, autrement que par conjecture, le sens et la fonction des peintures rupestres exécutées par les Karadjeri. Ils n'en ont pas fait mystère. Comme la récitation des mythes, comme les cérémonies de multiplication et de fécondité, elles visent à assurer la reproduction et la croissance des espèces, animales et végétales, qui intéressent la tribu. Pour que ce but soit atteint, il faut la présence et l'action des êtres mythiques, des ancêtres mihumains, mianimaux, de qui sont issues ces espèces, ainsi que les groupes humains correspondants. Présence et action que la récitation des mythes et la célébration des cérémonies rendent réelles. Selon les Karadjeri, les peintures rupestres ont la même vertu, à condition qu'on les retouche au commencement de la saison des pluies. Chacun de ces modes de représentation réalise une participation, une communion de la tribu avec les « créateurs » de la période mythique, et par suite la re-création périodique de ces plantes, de ces animaux, et même des humains.

Si donc des peintures, dessins, et sculptures préhistoriques sont comparables aux peintures rupestres du Nord-Ouest de l'Australie, n'est-il pas extrêmement précieux, pour les interpréter, d'avoir appris, de la bouche des Karadjeri euxmêmes, le sens et la fonction qu'il attribuent aux leurs ? Sans doute, ils poursuivent en même temps une fin utilitaire, et ils en ont une claire conscience. Mais cette fin est liée, ou

plutôt subordonnée, à la participation mystique du groupe humain avec les « ancêtres », que la représentation plastique d'êtres mythiques permet de rendre réelle. Il est donc vrai, comme le dit l'hypothèse courante, que l'homme préhistorique croit à l'efficacité magique des images qu'il dessine, peint, ou taille. Mais il n'est pas sûr du tout qu'il pense faire ainsi tomber directement les animaux en son pouvoir. Au dire des Karadjeri, la vertu mystique des images est de même nature que celle des cérémonies.

Elle assure la fécondité, la croissance, la permanence des espèces animales et végétales par la présence et le concours de leurs « créateurs » mythiques. De la sorte, à chaque saison, la tribu trouvera, comme d'habitude, de quoi se nourrir. Ce sera une conséquence de l'action exercée par l'image. Ce n'en est pas l'objet immédiat. Le plan mystique conditionne et domine ici le plan utilitaire. Il ne se confond pas avec lui.

Prenons garde aussi de prêter aux hommes préhistoriques l'idée que nous avons des animaux. Le réalisme parfois admirable, saisissant, de leurs oeuvres, nous incline à supposer chez leurs artistes une attitude mentale semblable à celle des nôtres. Tant qu'il s'agit de l'observation des formes, du sentiment des mouvements, et de l'aptitude à les rendre, on peut l'admettre sans peine. Mais pour le reste ? Si nous en jugeons d'après les réactions des primitifs actuels

1

, ce n'était ni la force physique ni les

propriétés visibles d'un animal, mais bien plutôt ses pouvoirs invisibles et mystérieux qui ont dû préoccuper l'homme paléolithique, et envahir son esprit quand il le rencontrait. Si, par impossible, l'idée qu'il se faisait de tel ou tel animal venait à nous être révélée, elle nous paraîtrait peutêtre plus que surprenante: inimaginable.

1

Cf. supra, ch. Il, pp. 51-54.

VII

Les figures préhistoriques composites: essai d'explication.

Retourà la table des matières

Les explications de la double nature des êtres mythiques, proposées plus haut, permettront, semble-t- il, de serrer d'un peu plus près un petit problème qui a intrigué les préhistoriens. Assez souvent, ils ont rencontré des silhouettes, des figures composites, qui ne sont ni tout à fait animales, ni tout à fait humaines. M. de Saint-Périer en a mentionné les principales dans un article récent: « Une gravure d'Isturitz montre une face circulaire où les dents sont indiquées, et que surmontent de longues oreilles, comme celles d'un asinien ou d'un léporidé.

« Nous rappellerons la gravure bien connue de la grotte des Trois-Frères, où des bois et des oreilles de cervidé accompagnent un personnage de face, à longue barbe, certainement humain; les pieds et les mains ne laissent aucun doute à cet égard 1

.

« Ces dernières figures, où s'introduisent quelques éléments animaux postiches, nous amènent à des images qui sont nettement mi-anthropomorphes, mi-animales, sans qu'il soit possible de déterminer l'espèce à laquelle elles pourraient être attribuées.

Alors que dans la plupart des figures la région frontale est surélevée, et le crâne globuleux, que l'oeil est quelquefois muni d'un sourcil, le nez, le menton, la bouche perdent tout caractère humain, et sont réunis en un naseau plus ou moins projeté en avant. Il en est ainsi dans de nombreuses gravures des Combarelles, au Mas d'Azil, sur la rondelle dite du « Danseur à tête d'ours », à la Madeleine dans la figure également bien connue de l'Homme armé d'un bâton sur l'épaule. D'autres têtes sont entièrement animales, sur des corps presque humains, comme celles d'Altamira.

« Nous rappellerons enfin les « diablotins » de Teyjat, qui rentrent encore dans le même groupe par leur caractère composite, bien qu'ils offrent un exemple unique de têtes parfaitement déterminables au point de vue zoologique, des Chamois, sur un corps humain

2

. »

Que signifient ces figures ? Les préhistoriens semblent s'être mis d'accord sur une explication. « Il n'est plus douteux aujourd'hui, ajoute M. de Saint-Périer, d'après les nombreuses données ethnographiques, que ces figures mihumaines, mi-animales doivent représenter ou des masques cérémoniels, soit qu'ils aient été portés par des sorciers, soit qu'ils aient symbolisé des esprits, ou des déguisements de chasse. »

1

Dans cette même grotte, MM. le comte Bégouen et l'abbé Breuil viennent de décrire d'autres dessins du même genre: De quelques figures hybrides (mihumaines et mi-animales) de la caverne des Trois-Frères (Ariège, Revue Anthropologique, XLVI, p. 115-119 (1934.

2

R. de SAINT-PÉRIER, Gravures anthropomorphiques de la grotte d'Isturitz, Anthropologie, XLIV, pp. 28-31 (1934.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 113

Telle est en effet l'hypothèse « à trois branches » à laquelle aboutissent Cartailhac et l'abbé Breuil, et que Salomon Reinach a aussi acceptée. Elle se fonde sur un raisonnement par analogie. En premier lieu, « on voit chez les Eskimo, chez les Indiens, chez les Bushmen de très ingénieux déguisements favoriser les chasseurs.

L'homme se couvre de la peau des bêtes pour approcher du gibier sans défiance. Le déguisement est souvent complet.

« Peutêtre nos silhouettes humaines ont-elles leur masque de chasse ? »

Supposition difficile à prouver, et même assez peu vraisemblable. Ces silhouettes ne se rencontrent guère dans des scènes de chasse; on ne voit pas auprès d'elles ni dans leur voisinage, d'animaux de l'espèce à laquelle appartiendrait la figure composite.

De plus, aucune ne comporte un « déguisement complet ». Une tête de chamois, ou d'ours, ou de cheval, sur un corps humain constitue un assemblage dont on ne voit pas qu'il ait jamais pu être de grande utilité pour tromper ou pour attirer les animaux.

Il vaut mieux, semble-t- il, ne pas insister sur cette « branche » de l'hypothèse.

Les auteurs rappellent ensuite « les danses masquées où chacun s'est donné la tête de son animal totémique. (Bushmen, Indiens de l'Amérique du Nord) Chez les Eskimo, disent-ils, la danse shamanique avec tête d'ours honorait le totem afin d'en obtenir une plus grande abondance de gibier ».

Enfin, troisièmement, ils ont parlé « des masques de sorciers » en usage un peu partout en Amérique et en Afrique.

« Dès lors, nous revenons vers nos silhouettes humaines d'Altamira et autres, en ayant de sérieux motifs de ne plus nous étonner de leur allure. A priori, le masque devait être connu par nos artistes paléolithiques, et aussi la danse masquée 1

. »

Ces deux dernières branches de l'hypothèse ne paraissent pas aussi contestables que la première, surtout si on les prend en un sens très général. Il semble bien que ces hommes paléolithiques aient pu, comme les primitifs actuels, se fabriquer des masques, et en faire usage dans leurs danses et leurs cérémonies. Mais il ne s'ensuit pas que les silhouettes et figures mi-anthropomorphiques, mi-animales représentent soit des sorciers (le mot est bien vague, soit des personnages masqués.

Il suffit, croyons-nous, de se reporter aux chapitres précédents du présent ouvrage, et surtout au deuxième : Les êtres

mythiques mihumains, mianimaux, pour saisir aussitôt la signification de ces silhouettes et de ces figures. C'étaient sans doute des représentations plastiques de ces êtres dont la nature est double ou mixte - de ces ancêtres-animaux, de ces héros mythiques qui tiennent une si grande place dans la vie mystique des primitifs actuels, de ces hommeskangourous, hommes-chats sauvages, hommes-canards, etc, dont il est impossible de dire s'ils sont plutôt hommes qu'animaux, ou animaux plutôt qu'hommes. Il est vrai que, dans les cérémonies et les danses, ils sont souvent représentés par des acteurs masqués et costumés; ceux-ci ont donc pu servir de modèles pour les silhouettes et les figures composites dessinées et gravées par les artistes paléolithiques. Mais ils n'avaient cependant pas besoin de les emprunter aux « danses masquées ». Rien ne leur était plus familier que ces êtres mixtes dont les mythes relatent constamment les exploits et les aventures 1

Em. CARTAILHAC et abbé H. BREUIL, La caverne d'Altamira à Santillane, près Santander, p.

242-243.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 114

l'image leur en était souvent présente à l'esprit.

Ainsi, les silhouettes et figures composites, mihumaines et mi-animales, ne reproduisent pas nécessairement des masques et des costumes usités dans les cérémonies et dans les danses. Comme ces masques mêmes, et au même titre qu'eux, ce seraient des « réalisations » directes d'êtres mythiques. Car elles ont sans doute aussi le même objet que ces danses et ces cérémonies: assurer la présence et l'action de ces êtres mythiques, et la communion du groupe avec l'ancêtre dont il porte le nom et partage l'essence.

Nous pouvons saisir, pour ainsi dire, sur le vif, le parallélisme de ces figures paléolithiques composites et des masques de certaines danses. Des Eskimo de la région du détroit de Bering emploient des masques à volet qui rendent sensible la dualité de l'être mythique représenté. A un moment donné de la

cérémonie, la tête d'oiseau qui constitue le masque s'ouvre comme un volet dont les battants s'écartent. Une face humaine apparaît: manière ingénieuse et saisissante d'exprimer l'unité consubstantielle de l'oiseau et de l'homme. Pareillement, « à la Madeleine, dit M. de Saint-Périer, sous une tête animale on aperçoit comme par transparence des traits humains 1

». Cette

superposition des images, réalisée par les hommes paléolithiques correspond exactement au masque à volet inventé par les Eskimo. Ne devons-nous pas admettre qu'elle se proposait le même but ?

Si cette interprétation est fondée, si les silhouettes et figures composites des paléolithiques sont bien, en effet, la traduction plastique d'êtres mihumains mianimaux, c'est-à- dire de personnages semblables à ceux des mythes australiens et papous, d'importantes conséquences s'ensuivent aussitôt. Nous ne pouvons que les indiquer ici en quelques mots.

En premier lieu, ces hommes du quaternaire supérieur avaient donc leurs mythes, ou quelque chose d'approchant, selon ce que permettaient les ressources de leur langage. Ces mythes, comme ceux des primitifs actuels, devaient relater les aventures, les hauts faits, et sans doute aussi les « créations » d'êtres supérieurs, mihumains, mianimaux. Peutêtre parfois les considéraient-ils comme des ancêtres ? Ces mythes auraient alors été totémiques.

D'une façon plus générale, puisque ces hommes paléolithiques semblent avoir eu des mythes, et qu'ils s'efforçaient à en reproduire plastiquement certains personnages, nous sommes en droit de penser qu'ils baignaient dans la même atmosphère mystique que nos primitifs actuels. Nous pouvons donc leur attribuer la même croyance à une multitude de forces surnaturelles toujours présentes autour d'eux, la même expérience d'une « surnature » à la fois distincte et inséparable de la nature, la même représentation d'une période mythique alchera, ungud, bugari, *etc.* et, pour tout dire d'un mot, la même catégorie affective du surnaturel.

« Nous avons eu la satisfaction, écrivaient en 1906 Cartailhac et l'abbé Breuil, à la fin de leur grand ouvrage sur la caverne d'Altamira, de voir revivre d'une façon 1

R. de SAINT-PÉRIER, Gravures anthropomorphiques de la grotte d'Isturitz, Anthropologie, XLIV, pp. 28-31 (1934.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 115

inespérée la civilisation et la mentalité de nos troglodytes 1

. » Peutêtre est-il permis

de dire que, la mentalité primitive étant mieux connue, cette résurrection est plus complète et plus exacte aujourd'hui. Comme on ne prend plus pour accordé que la mentalité primitive ne diffère pas de la nôtre, comme on tient compte du rôle qu'y joue la participation, et en général de son orientation mystique, on comprend mieux comment elle s'exprime dans les mythes, et dans les traductions, plastiques et autres, de ces mythes. On est ainsi mieux en état de restituer, en quelque mesure, ce qui occupait l'esprit de l'homme paléolithique. On peut essayer de retrouver ce que signifiaient pour lui son expérience du monde visible, et celle, non moins constante, du monde invisible.

VIII

Cérémonies et magie sympathique

Retourà la table des matières

L'objet, ou l'un des principaux objets de la récitation des mythes, et de leur représentation dans les cérémonies, comme celui des peintures rupestres des Karadjeri, est d'obtenir ce que les observateurs de langue anglaise appellent increase, et M. Wirz, Vermehrung : c'est-à- dire qu'à la saison où apparaissent les animaux d'une certaine espèce, où mûrissent certains fruits, tubercules, etc, on en trouve beaucoup, et qu'ils soient beaux et bons. Les indigènes s'inquiètent à la fois de la quantité et de la qualité.

Par les moyens que nous venons d'étudier, ils croient se les assurer toutes deux. Si, au contraire, les cérémonies relatives à un animal n'ont pas eu lieu aux centres totémiques traditionnels, et à la saison voulue, ils s'attendent à ce que ces animaux ne se montrent pas en aussi grand nombre que d'habitude, demeurent petits et malingres, ou même fassent tout à fait défaut. Le bien-être, la destinée de la tribu, sont ainsi étroitement liés aux « emplacements sacrés ». Que ceux-ci soient profanés, ou rendus inaccessibles par les blancs, le mal est sans remède. Il ne reste aux indigènes qu'à disparaître.

Le maintien et la prospérité des espèces ne dépendent donc pas surtout, à leurs yeux, des conditions que nous jugerions seules nécessaires: état du milieu ambiant, nombre et nocivité de leurs ennemis, fécondation des femelles, développement des petits, *etc.* Non qu'ils ignorent ces conditions. Ils les connaissent fort bien, du moins pour la plupart. Mais elles ne leur semblent ni strictement nécessaires, ni surtout suffisantes. Ils placent, comme toujours, les vraies causes ailleurs, hors de la succession de ce que nous appelons les phénomènes naturels. Par exemple, chez les Aranda et les Loritja, pour qu'une nouvelle génération humaine apparaisse, il faut que des

Em. CARTAILHAC et abbé IL BREUIL, La caverne d'Altamira à Santillane, près Santander, p.

242.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 116

« esprits » (les ratapa de Strehlow) entrent dans le ventre des femmes - esprits qui sans doute ont déjà vécu une ou plusieurs fois, et qui attendent, au centre totémique, l'occasion d'être rappelés à la vie, « réincarnés », disent Spencer et Gillen. Chacun entre dans une femme du totem qui convient; la grossesse suit son cours, et enfin la naissance a lieu (la fécondation étant ainsi une condition, mais non pas la cause.

Chez les animaux, la reproduction s'opère comme chez l'homme. Eux non plus, quand ils meurent, ils ne cessent pas d'exister. Ils subsistent aussi en général sous forme d' « esprits ». Après un temps plus ou moins long, ils entrent dans les femelles dont ils vont être les petits. De là la croyance, à peu près universelle chez ces primitifs, qu'une espèce animale ne saurait s'éteindre, quelque massacre que l'on en fasse. Les Eskimo pensent qu'un même phoque peut revenir plusieurs fois se faire tuer par un chasseur qu'il a pris en affection.

Pareillement, pour que des animaux parviennent à leur développement normal, il ne suffit pas des conditions physiques et physiologiques d'où cela nous paraît dépendre: que les mères nourrissent leurs petits, qu'ils trouvent ensuite les aliments dont ils ont besoin, que la température soit favorable, *etc.* Comme celle de la naissance, la vraie cause de la croissance est mystique. Car, dans des circonstances exceptionnelles, la croissance s'achève en quelques jours, en quelques heures, ou même en quelques instants. Dans le mythe marind du cocotier, un palmier, le lendemain du jour où il est apparu, porte déjà des noix, et aussitôt elles sont mûres 1

. Souvent les

mythes et les légendes content l'enfance prodigieuse des futurs héros. A peine nés, ils parlent, ils marchent, ils se fabriquent des armes. En quelques jours, ils ont acquis la taille et la force

des adultes. Dans un conte des Bassoutos, une femme, qui seule a échappé à un massacre, met au monde un garçon dans une étable. « Elle le déposa à terre et le quitta une minute ou deux pour se mettre en quête de quelque chose qui pût servir de lit à son bébé. Quand elle revint, elle trouva un homme assis là, qui tenait deux ou trois lances dans sa main, avec un collier d'osselets divinatoires autour du cou. Elle s'écria: « Hallo! où est mon « enfant ? »- « C'est moi, maman » répondit-il.

Alors il lui demanda ce qu'étaient devenus les gens, le bétail, les chiens, et elle le lui dit

2

. »

Il n'y a là, pour la mentalité primitive, rien d'incroyable. La croissance miraculeuse, même instantanée, lui semble toute simple. L'enfant prodige prouve, par le fait, qu'il possède une puissance mystique suffisante pour se transformer tout de suite en adulte. Ce n'est là qu'un cas extrême. La croissance qui se produit dans les délais ordinaires n'en est pas moins, elle aussi, l'effet d'une force mystique, moins puissante sans doute que chez le futur héros, mais du même ordre. La croissance miraculeuse, comparée à l'habituelle, n'est qu'une sorte de superlatif. L'accélération, le grossissement ne changent pas la nature du processus. Donc ce n'est pas parce qu'il respire, mange, boit, etc, que le jeune enfant ou le petit animal atteint peu à peu la taille normale de son espèce. Il y faut d'abord, et surtout, l'action de forces mystiques, en lui et autour de lui. De là les charmes, formules, incantations, etc, dont l'emploi est universel pour favoriser le développement des enfants ou des animaux. De là aussi l'extraordinaire foisonnement des pratiques qui, en tant de régions, constituent la magie agraire.

1

Cf. supra, eh. I, p. 38.

2

Alice WERNER, Myths and legends of the Bantu, pp. 268-269 (1933.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 117

Les tribus australiennes qui vivent uniquement de cueillette et de chasse, et ne cultivent point le sol, ne semblent pas connaître d'autres moyens d'assurer la reproduction et la croissance des espèces dont ils se nourrissent, que la récitation des mythes, les cérémonies et les danses, et la retouche des figures sur les peintures rupestres.

Pour comprendre comment ils s'en représentent l'efficacité, on peut en rapprocher les procédés mis en oeuvre par les primitifs qui ont des plantations (par exemple les Papous de l'île Kiwai, ou les indigènes de la NouvelleGuinée ex-allemande: Tami, Bukaua, Kai, *etc.*

Presque tous ces procédés ressortissent à la magie sympathique. A l'île Kiwai, par exemple, on a diverses manières de mettre le sol de la plantation et les jeunes pousses en contact avec des liquides spermatiques, issus des organes génitaux de la femme, dans la pensée que sa fécondité sera ainsi transférée à la terre et aux plantes. Ou bien, à l'époque des semailles, on enterrera dans le sol de la plantation certaines pierres dont la forme imite celle des tubercules que l'on espère obtenir. Ces pierres, que l'on met soigneusement de côté après chaque récolte, doivent agir sur eux à la façon de modèles. L'expression employée ici par M. Landtman est significative. Les indigènes, dit-il, plantent ces pierres dans le sol parce qu'ils croient qu'elles « enseignent » aux yams et au taro à grossir, et à atteindre la même taille qu'elles 1

. « Enseigner » ici veut

dire, à la fois, proposer un exemple, et exercer une influence mystique qui oblige à le suivre: en langage psychologique, encourager; en langage physique, contraindre. Ce n'est exactement ni l'un ni l'autre, et c'est les deux à la fois. Le propre de la mentalité primitive est de ne pas distinguer entre ces deux genres d'action, tandis que nous, au contraire, quelque effort que nous fassions, nous ne pouvons nous empêcher de les séparer. La présence des pierres dans le sol détermine les tubercules à se modeler sur elles. Comment cet

effet est-il obtenu ? Les indigènes ne sentent pas le besoin d'éclaircir ce point. Leur foi en la vertu magique de ces pierres exclut d'avance une telle question. Tout se passe comme si les tubercules étaient à la fois sollicités et obligés de se régler sur les pierres, et de parvenir à la même taille qu'elles, et comme si la grosseur de leurs modèles magiques se communiquait à eux. Participation fort simple pour l'indigène, mais rebelle à nos habitudes d'analyse, et déconcertante pour notre besoin de comprendre.

Lorsque les Australiens et les Papous de la NouvelleGuinée récitent les mythes à haute voix, lorsqu'ils les jouent et les miment, lorsqu'ils les traduisent en images plastiques, ils pratiquent, eux aussi, une sorte de magie sympathique. Le mythe où l'on voit, par exemple, l'ancêtre mihumain mianimal donner naissance à l'espèce kangourou, et, dans les pérégrinations où ses novices l'accompagnent, instituer la cérémonie que ses descendants célèbrent aujourd'hui, « enseigne » aux kangourous du temps présent à se multiplier et à croître. Il les y encourage, les y aide, les y détermine, de la même façon que les pierres agissent sur les tubercules.

Récité à haute voix, représenté sous forme dramatique ou plastique, le mythe assure la présence réelle de l'ancêtre, et du même coup son action efficace. Grâce à elle, ce qu'il a accompli dans la période mythique va se réaliser de nouveau aujourd'hui.

Si la tradition est strictement respectée, si la cérémonie est célébrée sans négliger aucun des rites indispensables, on peut compter que les kangourous apparaîtront nombreux, et qu'ils parviendront à une belle taille. En leur proposant, pour ainsi dire, l'exemple de ce qui s'est passé à l'époque mythique, on obtient qu'ils se conforment à ce modèle, et que la génération actuelle de ces animaux ne reste pas au-1

Cf. les« instructions» donnéesà l'espèce dont on désire la multiplication, supra, eh. IV, p. 130.

dessous des précédentes. Bref, chez les indigènes acteurs et spectateurs de ces cérémonies, il se forme habituellement un complexe où entrent un grand nombre d'éléments dont ils ont la conscience plus ou moins claire: croyance au caractère surnaturel et sacré du mythe et des êtres dont il révèle les hauts faits et les « créations »; confiance en sa puissance, lorsqu'on le récite ou qu'on le traduit sous forme dramatique ou plastique, et en celle de ces êtres, quand on les évoque et qu'on obtient leur présence réelle ; sentiment intense de participation et de communion avec les ancêtres ainsi « représentés » au sens fort du mot ; foi en l'efficacité de l'action magique exercée par un modèle, *etc.* Or, il n'est pas un de ces éléments où les mythes, plus ou moins directement, ne soient impliqués. Quelle meilleure preuve de l'importance de leur fonction dans la vie, secrète ou publique, de ces primitifs ?

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 119

Chapitre V

LA PARTICIPATION-IMITATION

DANS LES MYTHES

Retourà la table des matières

Dans les tribus d'Australie et de NouvelleGuinée dont il a été question plus haut, on considère, en général, comme indispensable que les cérémonies de multiplication et de fécondité soient célébrées. Si elles n'avaient pas lieu, et dans les formes consacrées par la tradition, la vie du groupe social serait plus que compromise. Faute d'aliments, ses membres mourraient.

Or les cérémonies d'aujourd'hui reproduisent celles que l'ancêtre mythique, le Dema chez les Marindanim, a célébrées, en présence des novices, à l'époque où il a « créé » ou « produit » l'espèce (animale ou végétale) dont le mythe expose l'origine.

La vertu de la cérémonie actuelle provient de ce qu'elle « imite » celle de la période mythique.

M. Wirz le dit en propres termes. « Les cocotiers, à ce que rapporte le mythe, doivent leur origine aux cérémonies majo : c'est pourquoi aujourd'hui les cérémonies majo causent la fécondité de ces palmiers. Par conséquent, si les cérémonies majo n'ont pas lieu, les Dema sont irrités, les palmiers et les autres arbres fruitiers ne produisent rien, les hommes tomberont malades et mourront

1

. »

Dans un autre passage, il rappelle à la fois l'origine de la cérémonie, et sa fonction.

« Peutêtre, d'une façon générale, la cérémonie de fécondité se rapporte-t- elle 1

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, II, p. 54.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 120

tout entière aux mythes: les Dema, par le moyen des rites érotiques qu'ils ont institués, ont « créé » les plantes utiles; par conséquent, il faut qu'il soit encore possible aujourd'hui (par des cérémonies semblables) d'augmenter leur fécondité, du moins dans des proportions réduites

1

. » Les orgies sexuelles, élément très important de ces cérémonies chez les Marindanim (comme dans la cérémonie horiomu à Kiwai, ne sont donc pas seulement nécessaires à titre de magie sympathique, pour déterminer les plantes à être fécondes. En « imitant » les Dema, les Marind participent en quelque manière à leur puissance de production. Ils ne « créent » sans doute pas les plantes. Mais ils les rendent capables de croître, et d'atteindre leurs proportions normales.

*

**

Il est difficile - et peutêtre vaut-il mieux ne pas trop y réussir - de tirer une participation tout à fait au clair. Il semble cependant que dans l'esprit des Marindanim qui assistent à ces cérémonies, la participation désirée se réalise essentiellement par une imitation. Les Dema, par le moyen de leurs orgies sexuelles, ont eu le pouvoir de « créer » telle ou telle espèce; les hommes d'aujourd'hui, en « imitant » ces orgies, participent à ce pouvoir et rendent l'espèce féconde.

Une croyance semblable se retrouve en d'autres points de la NouvelleGuinée. Par exemple, chez les Elema du golfe de Papouasie, M. F. E. Williams a signalé le rôle important que les mythes jouent dans la plupart des formes de magie, et les « imitations » auxquelles ils donnent lieu. « Les mythes des Elema sont nombreux et développés. La plus grande partie de leur texte est publique; mais presque tous, je crois, contiennent des passages ésotériques, qui ont une valeur magique. Ceux-ci sont toujours omis quand on récite les mythes en publie.

« Les mythes sont associés, en gros, à l'un ou l'autre des dix clans totémiques des Elema. Ils parlent des hauts faits, et particulièrement des voyages lointains, de divers personnages appartenant aux clans. Un grand nombre de ces mythes ont pour sujet de longs voyages sur mer qui se sont bien terminés, et ils fournissent ainsi des modèles aux navigateurs actuels. (qui, eux aussi, arriveront heureusement à bon port, puisqu'ils « imiteront » ce que les ancêtres, ont fait d'après le mythe.

« Naturellement, les mythes ne fournissent pas seulement des moyens magiques en vue de la navigation, mais encore pour d'autres entreprises de toute sorte, qu'il s'agisse d'amour, de guerre, de pêche, de produire la pluie, ou de quoi que ce soit. Le magicien doit savoir les parties des mythes appropriés qui se rapportent à l'entreprise considérée

2

. »

Suivent un certain nombre d'exemples qui illustrent cette fonction des mythes.

Après avoir rapporté celui qui raconte le voyage d'Evarapu à Lavau, M. Williams ajoute: « Le récit fournit des précédents (il disait tout à l'heure des modèles) pour les différents moments de la construction d'un bateau, pour les tabous sexuels qu'elle implique, *etc.* » Ces précédents dus aux ancêtres mythiques sont impératifs. Il est 1

Ibid, III, p. 91.

2

F. E. WILLIAMS, Trading voyages form the Gulf of Papua, Oceania, III, p. 157-158.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 121

absolument nécessaire de s'y conformer. Se régler sur ces « modèles », « imiter » les ancêtres est la seule façon à la fois de se concilier leur faveur et de participer à leur pouvoir.

Autre mythe, celui de Aori et Iviri: « Le bevaia haera (commandant du bateau) qui me raconta cette légende

m’expliqua le plus clairement du monde que, lorsqu’il partit sur son bateau dont le nom était Heava, il personnifiait Aori luimême. Il porte le costume qu’Aori revêtait d’après le mythe; il a comme lui la figure noircie, et dans ses cheveux un love de même sorte que celui qu’Aori a enlevé à la tête d’Iviri. Il danse sur la plate-forme, et il ouvre les bras comme Aori déployait ses ailes 1

. » Le mythe

est ici mis en scène tout à fait comme dans les cérémonies décrites par Spencer et Gillen, Strehlow, M. Landtman, M. Wirz, et d’autres. Du fait de cette représentation dramatique, le commandant devient, pour quelque temps, le héros mythique dont il a revêtu le costume et les ornements, dont il a pris la coiffure, dont il mime les gestes.

En l’ « imitant » ainsi, il participe de lui si intimement qu’il ne s’en distingue plus. Il est Aori. Identification d’autant plus complète qu’il porte le nom de ce héros - nom secret et puissant, comme le mythe luimême.

Tout dépend donc, M. Williams l’a bien vu, non pas tant de la bonne volonté de l’ancêtre mythique, que de la possession du mythe, de celle du nom (en qui réside la puissance, et de l’imitation aussi exacte et parfaite que possible, du héros et de ses actes. « Lorsqu’un homme se sert ainsi d’un nom pour l’aider dans son entreprise, nous pourrions, à première vue, être portés à penser qu’il invoque le héros porteur de ce nom, afin qu’il vienne à son secours. Je ne suis pas en état d’affirmer qu’une idée de ce genre n’existe pas du tout dans la civilisation des Elema; mais elle n’exprime pas l’interprétation que le magicien donne luimême de ce qu’il fait. Comme le prouvent un grand nombre de cas non douteux, il s’applique plutôt le nom mythique à luimême, ou bien à tel ou tel élément de son entreprise. Bref, il personnifie luimême un héros mythique, ou bien il identifie un trait de son entreprise avec un trait correspondant d’une entreprise mythique dont l’issue a été heureuse

2

. Sans doute il se croit plus

sûr du succès en se donnant pour le grand homme du temps passé, et en faisant de son entreprise actuelle une reproduction, pour ainsi dire, de l'exploit de ce héros. A cette personnification contribuent les détails du costume et de l'action.

« La même méthode générale (et avec elle la même explication) s'emploie aussi dans d'autres formes de magie. Ainsi, quand un homme va faire la cour à une femme, il se donnera, s'il le connaît le nom de Maraï-synonyme extrêmement secret du nom de la lune. Dans le mythe, la lune est un homme extraordinairement séduisant.

En prenant ce nom, l'amant, à la lettre, s'identifie à cet homme. Il ne murmure pas: « Maraï, aide-moi à « conquérir cette femme. » Mais il pense, même sans rien murmurer: « Je suis Maraï en personne, et je l'aurai. »

.« Un pêcheur me dit que lorsqu'il allait tirer des Poissons (avec son arc, il se donnait pour Kivavia luimême. Il n'implorait pas la faveur et l'aide de ce héros mythique; il s'identifiait à lui. »

Trouver ainsi dans les actes de ses êtres mythiques des précédents » dont l'imitation procure à l'action présente son efficacité, de telle sorte que celle-ci participe de son modèle, et réussisse comme lui, n'est pas une coutume propre à ces tribus d'Aus-1

Ibid, p. 158-163.

2

Ibid, pp. 164-165.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 122

tralie et de NouvelleGuinée. On la rencontre aussi ailleurs: par exemple, bien loin de là, chez les Karuk de Californie

1

. Sur nombre de points leurs traditions et leurs

mythes diffèrent de ceux qu'on vient de voir. Mais on y retrouve des ancêtres mihumains, mianimaux (ou végétaux, qui comme ceux des mythes australiens et papous, ont fini par s'incorporer, pour ne pas dire s'incarner, dans les traits saillants et les accidents de la contrée. Ils font aussi fonction de modèles obligatoires, en certains cas, pour l'activité des hommes d'aujourd'hui. « Tout ce que le Karuk faisait, il ne l'accomplissait que parce que les Ikxareyavs, croyait-on, en avaient donné l'exemple dans les temps mythiques. Ces Ikxareyavs étaient les gens qui habitaient l'Amérique avant l'arrivée des Indiens. Les Karuk modernes, ne sachant comment rendre ce mot, proposent des traductions comme « les princes », « les chefs », « les anges ». Ces Ikxareyavs étaient des gens d'autrefois qui se transformèrent en animaux, en plantes, en rochers, en montagnes, et même en parties de maison, en danses et en êtres abstraits, lorsque les Karuk arrivèrent dans le pays. Ils ne restèrent avec eux que le temps nécessaire pour faire connaître et mettre en train toutes les coutumes, disant à chaque coup aux Karuk: « Voilà comment feront les humains. » Leurs actes et leurs paroles sont encore aujourd'hui rapportés et cités dans les formules magiques des Karuk. La période des Ikxareyavs ne remonte, croit-on, qu'à quelques générations 2

.. Par

exemple, quand les Karuk plantent du tabac, ils parlent à la graine, ils disent: « Où es-tu, lkxareyav du milieu du monde ? Tu avais l'habitude de semer ton tabac. Je suis informé à ton sujet. « Puisses-tu en grandissant « t'élever jusqu'au ciel ! » lui disaistu.

L'homme prononcera ces paroles en semant (le tabac, s'il sait comment j'ai fait

3

. » Pour que la culture réussisse, il faut que le Karuk - comme le Marind ou l'Elema - soit en possession du mythe qui s'y rapporte, et qu'il imite ce qu'a fait l'ancêtre ou le héros, en prononçant les mêmes formules.

*

**

Dans ces sociétés primitives, la vertu de l' « imitation » ne se manifeste pas seulement à l'occasion de fins volontairement poursuivies. Même en dehors de tout intérêt humain, les événements de notre monde actuel, les caractères physiques et moraux des êtres qui y vivent, et de ceux aussi que nous appelons inanimés, comme les pierres, les rochers, les fleuves, la mer, etc, leurs tendances, leurs « dispositions », leurs modes habituels d'activité, bref tout ce qui constitue l'expérience quotidienne, doit d'être ce qu'il est à sa participation avec les événements et les êtres de la période mythique.

Cette participation se réalise par l'imitation. Elle s'exprime, elle se traduit par la ressemblance. Celle-ci devient ainsi, pour cette mentalité, une sorte de schème général qu'elle applique à la genèse des êtres et des objets qui l'entourent. Comme elle ne réfléchit pas sur ses propres opérations, et encore moins, s'il est possible, sur leurs conditions, elle est simplement persuadée, à tout moment, que si les êtres, les choses, les faits sont tels qu'ils lui apparaissent, c'est qu'il y a eu, dans la période mythique, 1

Cf. K. Th. PREUSS, Der religiöse Gehalt der Mythen, pp. 20, 31, 38, et particulièrement ce qu'il rapporte des Hupas (Californie, d'après P. E. GODDARD, pp. 33-34.

2

J. P. HARRINGTON, Tobacco among the Karuk Indians of California, Bureau of American Ethnology, Bulletin, no 94, pp. 8-9 (1932)

3

Ibid, p. 85, cf. p. 262.

des modèles, des « précédents » à l'image desquels ils sont faits. On voit jusqu'où s'étend ici la fonction du mythe. Il ne fonde pas seulement l'efficacité des actions de l'homme en lui enseignant à imiter celle des ancêtres et des héros. Il révèle la raison d'être des réalités naturelles. Car celles-ci aussi «

imitent » des réalités originaires de qui elles tiennent leur essence. C'est le mythe qui montre comment elles y participent.

Les anciens qui ont le dépôt des mythes sacrés, et à qui leur sens profond a été révélé, savent donc aussi que les êtres et les objets de l'expérience actuelle sont des « reproductions » de ceux qui ont existé dans la période mythique, et qui, le plus souvent, n'ont pas cessé d'être. Prenons pour exemple le mythe relatif au Dema Mahu, chez les Marindanim. Comme les autres Dema, il possédait des pouvoirs extraordinaires.

Il était à la fois homme et chien. Ancêtre du clan qui porte son nom (les Mahuze, il a aussi « produit », « créé » les chiens. Ce furent d'abord des chiens dema, c'est-à- dire doués de facultés qui manquent aux chiens actuels; puis de ceux-là sont descendus d'autres chiens, devenus peu à peu tels qu'on les voit aujourd'hui. Or les qualités et les défauts de nos chiens, leur apparence physique, leurs appétits, leur humeur tantôt pacifique, tantôt batailleuse, etc, tout cela « reproduit », en l'atténuant, la nature des chiens dema qui, ellemême, « imitait » celle de l'ancêtre mythique, du Dema Mahu. On peut en dire autant des membres du clan qui porte ce nom. S'ils trahissent parfois des propensions ou des habitudes qui font penser à celles des chiens, c'est que leur nature, comme le caractère de ces animaux, « imite » celle de l'ancêtre commun. Dans ces tribus, l'idée même de clan totémique repose sur cette participation.

Un mythe qui s'y rencontre fréquemment-et d'ailleurs répandu aussi dans d'autres parties du monde - explique l'origine de la mort par une désobéissance, ou par la faiblesse d'une grand-mère qui renonce à changer de peau, pour ne pas faire de peine à son petit-enfant. (Le corps, comme on sait, ne se distingue guère de la peau: faire peau neuve, comme les serpents et certains crustacés, c'est donc acquérir un corps nouveau, redevenir jeune, et ainsi échapper indéfiniment à la mort. Voici une version d'un de ces mythes. « Une bonne vieille femme était morte, et elle sortit toute seule de sa tombe, du trou où on l'avait mise. Làdessus, elle dit à un enfant: « Va me chercher un peu de feu, que je me réchauffe! »

« L’enfant se refusa à y aller. Il n’obéit pas à la bonne vieille, qui s’efforçait en vain de le persuader.

« C’est ainsi que cette vieille femme mourut de nouveau.

« Si cet enfant l’avait écoutée, nous ne serions pas la proie d’une mort définitive.

Sans doute, on nous enterrerait; mais nous nous tirerions tout seuls de la tombe, et nous nous réveillerions, nous reviendrions à la vie, parce que nous nous serions réchauffés auprès du feu.

« Mais comme cet enfant n’a pas obéi à la vieille femme, nous ne nous réveillerons pas, nous ne revenons pas à la vie. Nous mourons une fois pour toutes 1

. »

1

P. Jos. MEIER, M. S. C, Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel, p.

107

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 124

Quel est le sens de ce mythe pour les indigènes ? - Il ne semble pas douteux: la mort définitive a été introduite dans le monde par une désobéissance. - Sans doute; mais ils ne l’entendent pas tout à fait comme nous. Selon eux, comme ce qui se passe aujourd’hui « reproduit » ce qui a eu lieu dans le monde mythique, si la vieille femme n’était pas morte définitivement (par la faute de l’enfant désobéissant, nous non plus, nous ne connaîtrions pas la mort définitive. La véritable cause n’est pas la désobéissance de l’enfant (qui a entraîné, il est vrai, la fin définitive de la vieille femme, mais bien la participation en vertu de laquelle notre façon de mourir « imite » celle de la vieille femme du monde mythique. Le mythe ne prend son sens que par cette participation dont l’esprit de ces Mélanésiens se satisfait entièrement.

Dans un mythe des Marindanim, Amaremb, un Dema donne à un serpent une «

médecine » qui le fait changer de peau. « Depuis lors, les serpents ne meurent plus.

Lorsqu'ils sont malades, ou qu'ils se sentent mal en point, ils ne font que muer. Si Amaremb avait pu encore donner cette même médecine à Iãwi, celui-ci ne serait pas mort; alors, les hommes ne mourraient pas non plus. Ils ne feraient que changer de peau, comme les serpents quand ils sont malades

1

. » Ainsi, faute d'une certaine médecine,

Iãwi est mort. Ce fait s'étant produit dans le monde mythique, la conséquence s'ensuit que les hommes actuels sont aussi sujets à la mort. Si, au contraire, Iãwi avait pu être sauvé par la médecine qui a préservé les serpents en les faisant simplement muer, les hommes échapperaient aussi à la mort (en vertu de l'imitationparticipation qui règle un événement donné de notre monde sur l'événement correspondant de la période mythique.

Dans la presqu'île de la Gazelle, le P. Meier a recueilli un cycle de mythes dont les héros sont deux frères, To Kabinana, réfléchi et sensé, et To Karvuvu, maladroit et stupide. « To Karvuvu faisait rôtir des fruits de l'arbre à pain. To Kabinana, qui se promenait, le vit et lui demanda:

« Tu fais cuire quelque chose ?

« Oui.

« Pourquoi le fais-tu à la dérobée, en le cachant à notre mère ? Porte-lui donc la moitié d'un fruit. »

To Karvuvu y alla, et rencontra leur mère. Elle était redevenue jeune fille, car elle avait mué.

To Karvuvu lui demanda: « Où est donc ma mère ? »

« C'est moi.

« Mais non, répliqua-t- il. Vous n'êtes pas ma mère.

« Si, je le suis.

« Mais vous ne lui ressemblez pas!

« Si, mais j'ai changé de peau. »

1

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, II, p. 69.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 125

Làdessus il se mit à pleurer obstinément, parce que sous cette peau neuve il ne pouvait reconnaître sa mère. « Je ne veux rien savoir de l'air que tu as à présent. Où as-tu laissé ta vraie peau ? »

« Je l'ai jetée à l'eau, répondit-elle, et le courant l'a déjà entraînée au loin. » To Karvuvu continuait à pleurer. « Ta nouvelle peau, je ne peux pas la souffrir; je vais chercher l'ancienne. »

Il se leva, s'en alla, la chercha, et finit par la trouver, accrochée à un buisson. Il la prit et revint avec elle.

Il en revêtit de nouveau sa mère.

To Kabinana rentra à la maison où ils habitaient tous les deux, et lui demanda: «

Pourquoi as-tu fait remettre à notre mère la peau qu'elle avait ôtée ? Tu n'es vraiment qu'un imbécile. Nos descendants mourront pour toujours, mais les serpents, grands et petits, changeront de peau

1

! »

Le sens du mythe est souligné par les reproches de To Kabinana. To Karvuvu, par sa bêtise, est responsable de ce qui arrive à sa mère, et, indirectement, de ce qui arrivera aux hommes. Mais si la mort de sa mère est à l'origine du sort commun de leurs descendants, c'est que ce qui s'est passé là dans le monde mythique détermine les faits correspondants et semblables du monde actuel.

Les reproches de To Kabinana à son frère reviennent comme un refrain à la fin de plusieurs mythes. Ainsi, quand un homme aujourd'hui a des relations intimes avec sa belle-soeur, cela

provient de ce que To Karvuvu a voulu à toute force épouser la sienne. To Kabinana blâma ce mariage, et dit: « Tu ne fais que corrompre notre descendance mortelle

2

. » C'est-à- dire, cette faute, lorsqu'on la constate de nos jours, ne fait que reproduire celle que To Karvuvu, dans le monde mythique, s'est obstiné à commettre

3

.- Chaque fois qu'il s'est rendu coupable d'une sottise ou d'une mauvaise action, son frère ne manque pas de s'écrier: « Tu n'es qu'une bête! Tu fais le malheur de nos descendants! » Par exemple, lorsque To Karvuvu a fabriqué le requin. « Tu es vraiment un fameux type! Tu rends nos descendants mortels absolument misérables!

Ce poisson (le requin) dévorera tous les autres, et attaquera aussi la race mortelle 4

. »

Et un peu plus loin. « Ton oiseau est un voleur. Tu fais ainsi le malheur de nos descendants mortels; eux aussi seront voleurs

5

. » - Dans une autre circonstance:

« Tu es vraiment sot! Nous allons souffrir de la faim, et nos descendants auront aussi à en souffrir. » - Et enfin: « Tu ne fais qu'entraîner dans le malheur les mortels issu de nous

6

. »

1

P. Jos MEIER, M. S. C, Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel, pp.

37-39 (1909.

2

Ibid, p. 16.

3

Dans les mythes des Shasta (nord-ouest de l'Amérique du Nord, il est dit de même que si des incestes se produisent parfois, quoique rarement, dans la tribu, c'est donc que des ancêtres ou héros de la période mythique en avaient commis aussi.

4

Ibid, p. 61.

5

Ibid, p. 69.

6

Ibid, p. 79.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 126

Chez un certain nombre de tribus de l'Amérique du Nord, on a observé des croyances semblables. Comme en Australie et en NouvelleGuinée, la récitation du mythe doit exercer une influence bienfaisante, et aider au succès d'une entreprise.

« Lorsque, par exemple on raconte une légende où Coyote ou quelque autre héros civilisateur, l'emporte sur son ennemi, le récitant signifie ainsi son désir d'être non moins heureux dans une aventure où il se risque

1

. » - « La raison qui fait réciter les

mythes de Coyote par les Indiens, c'est qu'il est heureux. Il erre par les prairies, sans savoir où trouver quelque chose à manger; mais tout à coup il tombe sur un buffalo mort, ou sur quelque autre carcasse d'animal. Parfois il est attaqué par un grand nombre de buffalos, et il leur échappe. Ainsi, les Indiens croient qu'en parlant de ce que Coyote a fait, la tribu dans son ensemble peut se procurer une chance semblable à la sienne quand il errait par les prairies

2

. »

Pareillement, des fautes commises, des sentiments éprouvés aujourd'hui sont rapportés à des « précédents » de la période mythique. Un jeune garçon a dérobé des graines à sa soeur. Elle s'aperçoit de ce qui lui a été pris, et elle demande à son frère d'avouer. Il s'y refuse d'abord. « A la fin, le garçon dit: « Eh bien! oui, c'est moi qui les « ai mangées! » Depuis lors, les enfants indiens ont l'habitude de voler les semences d'autres personnes, et quand on les y prend, ils se défendent par le mensonge 3

. »-Un

autre mythe parle d'une jeune fille que l'absence prolongée de son frère inquiète.

« Pendant tout ce temps, sa soeur était très tourmentée à son sujet. Elle ne faisait que penser à lui ; elle ne voulait plus manger. L'inquiétude la fit tomber malade ; elle perdait connaissance. Elle mourait de chagrin de ne plus voir son frère ..

Il reparaît enfin. Il la trouve au lit, fort malade ..

« Ma soeur, me voici; je suis là. » Elle commença à aller mieux, et bientôt elle se rétablit.

« Ainsi ils furent heureux, et depuis lors les gens qui ont des frères ou des soeurs absents, ou qui aiment quelqu'un qui est au loin, tombent malades à force de désirer leur retour

4

. » Sans doute, même sans ce « précédent » mythique, les gens d'aujourd'hui pourraient s'inquiéter en pareil cas. Mais si le chagrin les rend gravement malades, c'est que, dans la période mythique, une soeur a failli mourir d'anxiété parce que son frère ne revenait pas.

Un dernier exemple, dans un mythe des Nez-Percés. La femme de Coyote l'abandonne.

« Ce soir-là, elle ne revint pas près de lui. Elle était partie avec un autre.

« Coyote en fut très affecté, et dit: «Allons, je me sens bien malheureux ! Pourtant, il n'y a rien à faire. D'autres se sentiront aussi malheureux que moi, quand ils se rendront au pays des buffalos, et que leurs femmes les abandonneront. » Plein de tristesse, il retourna à son ancienne demeure, et depuis ce temps-là, souvent des femmes ont abandonné leurs maris dans le pays des buffalos

5

. » Le mythe ne se propose

1

G. A, DORSEY, Traditions of the Skidi Pawnee, Bureau a/ American Ethnology, Bulletin nº VIII, p. xxii.

2

Ibid, p. 355, note 249.

3

Ibid, p. 170.

4

Ibid, p. 306.

5

J. SPINDEN, Nez-Percés tales. Folktales of Salishan and Sahaptin tribes, Memoirs of the American Folklore Society, XI, p. 192.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 127

sûrement pas de les excuser, ni de rejeter toute la responsabilité sur l'épouse de Coyote. Mais elle a créé le « précédent ». Sans lui, leur faute ne se produirait pas. Le mythe dit formellement qu'elle ne se commet que depuis qu'il a eu lieu.

*

**

D’innombrables mythes rapportent ainsi à un « précédent » telle ou telle particularité d’un animal ou d’une plante, la couleur du plumage d’un oiseau, la forme de son bec, la longueur de sa queue, *etc.* Voici un exemple typique. Le corbeau et un autre oiseau avaient convenu de se tatouer l’un l’autre. Le corbeau, le premier, s’acquitta de sa tâche. L’autre, trouvant la besogne longue et fastidieuse, vida d’un seul coup le pot de peinture sur les ailes du corbeau. Depuis lors, les corbeaux sont tout noirs 1

. Aux

îles Andaman, M. RadcliffeBrown a recueilli des légendes semblables, celle-ci par exemple, dans la tribu Akar Bale. « Les gens n’avaient pas de feu. Dim Dori (un poisson) alla en chercher au séjour des morts. Il revint, lança le feu sur les gens, les brûla, ce qui laissa des marques sur eux tous. Ils se jetèrent à la mer et s’y transformèrent en poissons

2

. » Après avoir rapporté un autre mythe analogue, l’auteur ajoute: « Cette légende est de l’espèce que l’on appelle souvent étiologique. On les explique, en général, en disant que ce sont des tentatives maladroites de l’homme primitif pour rendre compte des phénomènes naturels en question, - dans le cas présent, des couleurs éclatantes de certains poissons et de certains oiseaux. Une interprétation de ce genre ne peut être considérée comme suffisante. Pourquoi l’indigène des Andaman voudrait-il expliquer les traits caractéristiques des animaux ? Pourquoi l’explication prendrait-elle la forme d’un mythe, et pourquoi le mythe prendrait-il la forme particulière que nous voyons

3

? »

Avant d’essayer de répondre à ces questions de M. RadcliffeBrown, il convient d’en examiner une autre, d’où elles dépendent. « Expliquer » désigne-t-il tout à fait la même opération, quand il s’agit de nous, ou des Andamènes, des Papous et des Australiens ? Nous nous représentons les phénomènes naturels comme nécessairement liés à certaines

conditions, phénoménales elles-mêmes. Elles sont plus ou moins aisément connues. Mais nous ne doutons jamais qu'elles n'existent, même lorsque nous ne sommes pas en état de les assigner (excepté peutêtre dans le domaine de la microphysique. Expliquer un fait, c'est donc montrer qu'il entre dans les cadres préexistants, et quelle place il y occupe.

Or, comme on sait, la mentalité primitive use peu de ces cadres si nécessaires à notre pensée. Elle n'est guère conceptuelle. Elle n'a donc pas notre idée de loi naturelle, ni celle de forme spécifique (sauf du point de vue de la pratique, distinct de celui de la pensée. Bien qu'elle sache, en fait, en bien des cas, utiliser la liaison causale des phénomènes, elle n'en a pas dégagé le schème. Par suite, à moins de circonstances exceptionnelles, une « explication » telle que nous l'entendons et la cherchons, ne l'intéresse pas. Aussi ne voit-on guère ces indigènes, même les plus intelligents, s'attacher à l'étude des liaisons des phénomènes. Tout en sachant parfois beaucoup sur les êtres qui l'entourent, le primitif n'est pas un philosophe sauvage, 1

Cf. GRAEBNER, Dos Weltbild des Primitiven, p. 21, cité par E. CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, II, p. 134.

2

A. RADCLIFFE-BROWN, The Andaman islanders, p. 204

3

Ibid, p. 342.- Cf. Br. MALINOWSKI, Myth in primitive psychology, p. 104.

comme le croyait Tylor, et encore moins un physicien ou un naturaliste. Tant que les choses suivent leur cours habituel, il ne s'avise pas d'y réfléchir. Pourquoi le ferait-il ?

Il en tire simplement tout l'avantage qu'il peut.

Mais que quelque chose d'insolite, d'extraordinaire apparaisse: aussitôt il est en éveil, se met sur ses gardes, et

essaie de se l' « expliquer ». Il sait d'ailleurs d'avance de quel côté chercher. L'insolite, l'extraordinaire, n'est jamais fortuit, ni dû à l'enchaînement des causes secondes. Il révèle qu'une puissance surnaturelle est en action. Un complexe émotionnel occupe aussitôt la conscience de l'indigène ; la catégorie affective du surnaturel est entrée en jeu. « Expliquer » n'est donc pas ici la satisfaction d'une curiosité intellectuelle. C'est percevoir d'une façon mystique l'intervention de la « surnature », invisible et présente, dans le cours habituel de l'expérience. Bref, de notre point de vue, l'explication causale doit se chercher intra naturam, tandis que la mentalité primitive fait appel à des causes extra ou supra naturam.

Lors donc que l'on parle de mythes « étiologiques », cette expression est à la fois ambiguë et inconsistante. On y confond l'explication comme nous l'entendons avec l'explication du point de vue de la mentalité primitive. « Étiologique » connote la recherche de la cause (en général, telle que nous la concevons) ; mais « mythe »

implique, d'autre part, qu'on la trouvait d'avance dans le monde de la surnature. Avoir recours au mythe, c'est ipso facto s'être détourné de la liaison causale des phénomènes.

Pour éviter cette sorte de contradiction, il vaudrait sans doute mieux cesser d'accoler à « mythe » l'épithète « étiologique », ou du moins il faudrait se rappeler toujours que la cause indiquée par le mythe est d'un autre genre que nos causes secondes.

Du même coup, la seconde question de M. RadcliffeBrown: « Pourquoi l'explication prend-elle la forme d'un mythe ? » a déjà reçu sa réponse. On pouvait en effet s'en étonner, tant qu'il s'agissait d'une explication à notre manière, comme si le primitif cherchait une cause intra naturam. Mais puisque, en fait, sa curiosité s'oriente dans une direction différente, puisque dans ce qui est à expliquer, il « sent », il « reconnaît » la présence et l'action de puissances du monde surnaturel, pouvait-il, pour exprimer cette « explication », trouver une forme autre que narrative, c'est-à- dire que le mythe ?

Pour des esprits façonnés par une tradition séculaire de critique et d'effort scientifique, l'expérience - si l'on fait

abstraction de celle que l'on appelle religieuse - est homogène et univoque. Elle comprend l'ensemble indéfini des faits que nous pouvons, de façon directe ou indirecte, atteindre, vérifier, et parfois mesurer. Rien de plus. L'expérience des primitifs, incomparablement plus pauvre que celle-là en ce qui concerne les phénomènes naturels, apparaît en revanche beaucoup plus riche par ailleurs. Elle comporte un contact fréquent avec le monde de la « surnature ». Elle entre en relation avec lui par le songe, les présages, la divination, l'extase, le shamanisme, et par les révélations continuelles que constitue ce qui se manifeste d'insolite et d'étrange. Ces données de l'expérience mystique ont une valeur inestimable. La mentalité primitive les prise au moins aussi haut que nous notre science et nos philosophes.

Elle y prend un intérêt devant quoi tout le reste pâlit et s'efface, et dont nous ne pouvons, quoi que nous fassions, sentir comme elle l'intensité. Ce savoir, si c'en est un, n'emprunte pas notre schème général de la liaison causale : on en a vu la raison tout à l'heure. Il s'exprime et se conserve dans des récits, dans des traditions plutôt juxtaposées qu'organisées. S'il « explique », lui aussi, c'est en montrant le Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 129

rapport de la copie au modèle mythique, de la reproduction à l'original, bref en invoquant une « imitationparticipation ».

Cette expérience du monde des forces surnaturelles revêt des formes diverses que l'on ne saurait, sans leur faire violence, ramener à l'unité. Celle-ci, ou, pour mieux dire, l'uniformité, ne se trouve que dans la tonalité émotionnelle, toujours semblable, qui ne lui fait jamais défaut. Les mythes même sont de diverses sortes, depuis ceux qui « expliquent » les couleurs d'un poisson ou la forme du bec d'un oiseau, jusqu'aux traditions touchant la période mythique, que seuls connaissent les anciens, et d'où dépend la vie du groupe social. Ces mythes, sacrés et secrets, ils ne peuvent les réciter ou les entendre sans une poignante émotion. La catégorie affective du surnaturel entre alors en action, et l'homme se sent participer et communier avec les ancêtres mythiques.

On se souvient des deux façons d'employer le mot dema courantes chez les Marindanim. Pris adjectivement, dema désigne l'insolite, l'étrange, ce qui émeut en mettant en action la catégorie affective du surnaturel. Dema, substantif, signifie ancêtre ou héros mythique. Les Dema, êtres mihumains, mianimaux (ou végétaux, capables de revêtir n'importe quelle forme, doués de pouvoirs extraordinaires, ont produit, « créé », engendré, tout ce qui existe à présent, hommes, animaux, plantes, rochers, instruments, institutions, *etc.* Or, ce qu'ils ont été, ce qu'ils ont accompli, leurs aventures, leurs exploits, leurs « créations », leurs métamorphoses, leurs pérégrinations : c'est de cela que ces mythes sont faits. La catégorie affective du surnaturel d'une part, l'inspiration et la forme du mythe de l'autre, sont ainsi dans le même étroit rapport que dema (adjectif) et les Dema. Rien, semble-t- il, ne saurait mieux mettre en lumière la nature spéciale de l' « explication » qui s'exprime par le mythe.

Pour conclure sur ce point, on se rappelle ce qui a été établi dans l'analyse des termes ungud, wondjina, kugi, et autres semblables. Lorsqu'un indigène a dit d'une chose ou d'une institution qu'elle est ungud, kugi, c'est-à- dire qu'elle provient de la période mythique, il a tout dit; il n'y a rien à chercher au-delà. Aux yeux des primitifs, elle est donc « expliquée » autant qu'elle peut l'être.

Quand on s'attache, comme le font nos sciences expérimentales, à l'enchaînement des phénomènes, la série des causes et des effets demeure indéfinie, par en haut et par en bas. On peut toujours essayer de remonter à la cause seconde d'une cause seconde.

Mais lorsqu'un mythe a fait voir comment ce qui existe aujourd'hui « reproduit » ce qui a existé dans la période prétemporelle, et trouve sa raison d'être dans cette imitationparticipation, que demander davantage ? Le mythe, dit le Dr Fortune, « justifie », « légitime » (validates)

1

. L'expression est heureuse. En rapportant les êtres et les événements actuels à des « précédents », à des modèles, à des archétypes du monde surnaturel, le mythe fait beaucoup plus

que de déterminer un nexus causal. Il donne une raison que nous appellerions transcendante ou métaphysique. Mais, naturellement, il ne la présente jamais qu'en termes particuliers et concrets, et sous la forme d'un récit.

1

R. F. FORTUNE, Sorcerers of Dobu, p. 262.- Cf. K. Th. PREUSS, Der religiöse Gehalt der Mythen, p. 20 et Br. MALINOWSKI, Myth in primitive psychology, p. 121.

*

**

Que telle soit la fonction, ou l'une des fonctions principales, d'un certain nombre de mythes dits étiologiques, nous en trouvons la preuve dans le fait suivant, observé chez les Ashanti par le capitaine Rattray. « Ils (les indigènes d'une certaine tribu) font dériver le mot abusua de Abu, nom propre et súa, imiter, et ils en donnent la raison suivante: Au temps jadis vivait un roi de Adanse, qui avait un « linguiste » nommé Abu. Celuici encourut la colère du roi, qui lui infligea une lourde amende. A cette époque, la coutume était que les enfants héritent de leur père. Abu demanda à ses enfants de l'aider à payer l'amende que le roi exigeait, mais ils refusèrent, et s'en allèrent tous chez des parents du côté de leur mère. Cependant, les enfants de la soeur d'Abu lui prêtèrent assistance pour s'acquitter de sa dette, et c'est pourquoi Abu, à sa mort, leur laissa tout ce qu'il possédait. D'autres ensuite firent comme lui, et léguèrent leurs biens aux enfants de leur soeur (Abusua: imiter Abu. » Ce récit est la transcription littérale de ce qui m'a été conté par un indigène.

« Voilà un excellent spécimen de mythe étiologique. Les Ashanti qui s'aperçoivent aujourd'hui que d'autres nations comptent la descendance en ligne paternelle, ont inventé ce mythe pour expliquer le fait que chez eux elle se compte en ligne maternelle, ce qui maintenant les frappe comme une curiosité

1

.

« Il est amusant de remarquer que l'auteur de ce mythe n'a pas pu régler entièrement son attitude mentale sur la structure du conte qu'il imaginait : car tout naturellement il représente les enfants (sous le régime supposé de la descendance patrilinéaire) se sauvant chez leurs parents du côté maternel. »

Mythe étiologique, dit le capitaine Rattray. - Sans doute, si l'on prend « étiologique » au sens spécial défini tout à l'heure: c'est-à- dire, rapportant un être ou un fait actuel à un « précédent » qu'il imite. En général, nous ne savons guère quand, ni comment, ces mythes sont apparus. La génération actuelle les tient de la précédente, qui les a reçus ellemême de ses prédécesseurs sans s'inquiéter de leur origine. Dans le cas rapporté par le capitaine Rattray nous assistons à la genèse du mythe, inventé de toutes pièces, et maladroitement, pour les besoins de la cause. Plus d'un autre peutêtre, comme celui-là, a dû de naître au fait qu'une coutume observée de temps immémorial est devenue un jour objet de ré flexion.

Souvent aussi les mythes dits « étiologiques » semblent refléter des institutions.

Ainsi, un clan se sent engagé dans des relations particulières avec les animaux d'une certaine espèce. Tout membre de ce clan s'abstient de les manger, sinon de les tuer.

Quand il en trouve un mort, il lui rend les hommes funèbres comme à un proche parent. En revanche, il attend de ces animaux, en cas de besoin, aide et protection, *etc.* A cet état de fait, fréquent dans les diverses parties du monde, correspondent des mythes variés, par exemple des deux sortes suivantes. Tantôt, comme chez les Marindanim, et dans nombre d'autres tribus de NouvelleGuinée, d'Australie, d'Afrique, etc, on parle d'un ancêtre commun, mihumain, mianimal, d'où sont issus à la fois le clan et l'espèce qui en est le totem. Parfois même cet ancêtre a donné naissance 1

R. S. RATTRAY, Ashanti proverbs, p. 41.

à deux jumeaux, l'un animal, l'autre humain, à qui remontent respectivement l'espèce et le clan

1

. Tantôt, comme dans nombre de tribus de l'Afrique occidentale, le mythe conte que, dans un grand danger, un animal est venu au secours de l'ancêtre ou du chef du clan, et l'a sauvé. Il fuyait, par exemple, poursuivi par des ennemis qui allaient l'atteindre, et il était arrêté par un fleuve, lorsqu'un crocodile secourable apparut, le prit sur son dos, et le porta sain et sauf à l'autre rive. De là le respect et les égards que les membres du clan témoignent aux crocodiles.

Selon von den Steinen, la plupart des mythes recueillis par lui chez les Bakairi sont de ce caractère. « Ils veulent expliquer l'origine d'une chose donnée ; il s'agit donc toujours de quelque chose qui s'est passé au temps jadis - et comme le fait ne peut s'expliquer autrement que par ceci, que quelque chose d'extraordinaire est apparu, l'idée a dû s'établir, en conséquence, qu'il a existé autrefois une époque où l'extraordinaire était la règle. » Formule excellente, qui s'accorde pleinement avec celle où nous avons abouti plus haut (cf. supra, p. 34: « la période mythique était toute surnature », ou bien avec l'expression non moins frappante du Dr Fortune: « la période où l'histoire naturelle n'avait pas encore commencé ». On voit sans peine, ajoute von den Steinen, comment ces mythes ont dû prendre naissance. Leur conclusion actuelle a été leur point de départ. « Il est clair que le fait à expliquer n'a pas pu venir se joindre au conte. C'est au contraire le conte qui est venu s'accoler à ce fait 2

. »

De la sorte, les mythes, même les plus importants, sont souvent nés de la projection en arrière, dans l'Alchera, dans la période des Dema, dans cette surnature en un mot « où l'extraordinaire est la règle », de quelque chose d'actuellement existant, d'une institution, de relations entre un groupe humain et une certaine espèce animale ou végétale, d'un trait saillant de la contrée, *etc.* Le mythe part de ces données, et les

transfigure. Elles y deviennent une « création » des ancêtres surhumains, des héros civilisateurs, des Dema. Sous cette forme nouvelle, elles inspirent un respect quasi religieux, et elles fournissent le principe de leur propre explication. Ainsi, comme dans le mythe rapporté par le capitaine Rattray, le « précédent » qui rend compte d'une institution, ne fait souvent, à la lettre, que la reproduire ellemême, et transformer cette reproduction en un original de la période héroïque. Ailleurs, on verra des gens moins primitifs adorer des dieux faits en grande partie à leur propre image.

Ce qui rend possible ce processus, ce qui empêche de reconnaître dans le mythe les données de fait d'où il provient, ce qui lui imprime son caractère sacré, ce qui lui confère enfin son autorité, sa puissance mystique, c'est ce que M. Wirz trouve désigné chez les Marindanim par le terme de dema: l'impression faite par l'insolite, le surnaturel; c'est le contact immédiat avec le monde des puissances invisibles et néanmoins présentes, c'est-à- dire avec les êtres mêmes dont les mythes racontent les aventures et les hauts faits. Cette expérience mystique est comme un punctum saliens, d'où dépendent à la fois la catégorie affective du surnaturel, le schème de l'imitationparticipation, et par conséquent aussi les mythes.

1

C. G. and B. Z. SELIGMAN, The pagan tribes of the nilotic Sudan, p. 143 (Dinka.

2

K. von den STEINEN, Unter den Naturvölkern Zentral-Bräsiliens 2

, p. 311.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 132

*

**

« A Dobu, le mythe, tout en se rapportant à un passé historique, ne se rapporte pas seulement au passé.

Il n'y a pas de distinction tranchée entre le passé et le présent dans les mythes de Dobu. Un espace de quatre générations seulement sépare les Dobuens de l'époque de leurs premiers ancêtres, de l'époque mythique - et ils ne font pas de cette séparation un abîme ; ainsi l'on s'attend à voir les personnages des mythes continuer à agir, encore aujourd'hui, comme pendant la période mythique, on y croit fermement, et on interprète de cette façon les phénomènes de la nature

1

. » C'est ici peutêtre le point

où il nous est le plus difficile de nous placer, avec une entière sincérité, dans l'attitude mentale de ces indigènes. Malgré toute notre bonne volonté, nous ne réussissons pas à considérer les mythes comme réellement « vrais ». Qu'ils remplissent dans la vie sociale des indigènes des fonctions essentielles, que les fêtes, les cérémonies, les images plastiques pour lesquelles on prend tant de peine expriment une réalité sacrée dont ils sont les véhicules, nous parvenons à le comprendre. Mais pouvons-nous jamais nous empêcher de mettre les mythes, même primitifs, au rang des légendes, des contes, des fables, en un mot du folklore, où la part de la fantaisie et de l'invention nous paraît si grande ?

Pourtant, si nous arrivions à nous affranchir tout à fait du préjugé qu'a enraciné en nous la familiarité avec les littératures classiques, nous devrions prendre plutôt la position inverse. Nous cesserions d'interpréter ces mythes à la lumière des contes et du folklore, Au contraire, ce sont ces contes et ce folklore dont nous chercherions la signification originelle dans les mythes, et particulièrement dans les mythes primitifs.

Ils nous en donneraient la clef. Or (ce qui a été dit plus haut le démontre, les personnages et les événements de ces mythes sont considérés comme réels, d'une réalité transcendante et impérissable. N'avons-nous pas eu la preuve, par exemple en étudiant le sens de dema, que la monde mythique ne se distingue pas, pour les Marindanim, de la « surnature », plus

réelle que la nature même ? Mais nous avons beau reconnaître ainsi, comme un fait indéniable, que les mythes sont « vrais » aux yeux d'un primitif, nous restons à peu près étrangers au sentiment intense qu'il en a. Ce qui est pour lui expérience privilégiée demeure pour nous lettre morte (exception faite pour quelques artistes et poètes.

D'autres aspects de cette expérience nous sont plus accessibles. Peutêtre, par ce détour, arriverions-nous à mieux sentir la réalité du monde mythique. Par exemple, il n'y a guère de société primitive où ne se rencontrent, en nombre plus ou moins grand, des individus qui se distinguent des autres par leur pouvoir de communiquer avec les êtres du monde invisible. Medicine-men, shamans, sorciers, magiciens, docteurs, de quelque nom qu'on veuille les appeler, possèdent des facultés dont le commun des hommes est dépourvu. Ils sont, comme on sait, de différents caractères, capables de faire, les uns beaucoup de mal, les autres beaucoup de bien. Mais cette diversité n'est pas ce qui nous occupe en ce moment. Nous n'avons affaire ici qu'au privilège dont ils jouissent tous plus ou moins, de se mettre en relation immédiate avec les forces du 1

R. F. FORTUNE, Sorcerers of Dobu, p. 263.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 133

monde surnaturel. Sans revenir sur l'étude que j'ai tentée ailleurs de la sorcellerie 1

, il

suffira de relever, dans l'idée que les Australiens et les Papous se font de leurs medicine-men, les éléments provenus de leur représentation du monde des forces invisibles et surnaturelles, c'est-à- dire du monde mythique.

Le chapitre XVI du grand ouvrage de Spencer et Gillen The native tribes of Central Australia expose avec précision comment se forment les medicine-men chez les Arunta. Il y en a de trois sortes. Ceux de la première doivent leur initiation aux inuntarinia (esprits invisibles, dont chacun est le double

d’un ancêtre qui vivait au temps de l’Alcheringa. Ils passent par une série d’épreuves qui ont pour effet de les mettre en contact avec le monde des puissances surnaturelles et mythiques, et de leur faire acquérir ainsi les pouvoirs dont ils ont besoin pour exercer ce qu’on peut appeler leur profession ou leur ministère. « Dans beaucoup de tribus australiennes, disent un peu plus loin les auteurs, l’équivalent du medicineman des Arunta est l’individu qui a le pouvoir d’être en relation avec les esprits. » Je n’insiste pas sur ces faits bien connus.

Les Marindanim ont, au sujet de leurs medicine-men (mesåv) des croyances analogues à celles des Australiens: par exemple, en ce qui concerne les rapports de ces medicine-men avec les Dema. S’agit-il de figurer ceux-ci (dans les fêtes et les cérémonies, « ce sont surtout les vieux mesåv qui fournissent les indications nécessaires.

Ils affirment être en relation avec les Dema euxmêmes, et qu’ils peuvent les voir. Ils expliquent aussi aux acteurs comment ils doivent préparer leurs ornements et leurs masques. Ainsi, un vieux mesåv, qui aidait à établir la décoration prodigieusement compliquée qu’exige le costume d’un Dema-cocotier, et qui dirigeait les préparatifs, me raconta qu’il avait reçu en lui le Dema-cocotier luimême, un jour que, dans la forêt, il avait bu l’eau d’une noix de coco. Au moment où, après avoir ouvert la noix, il la portait à ses lèvres, le Dema avait bondi hors de la noix, et lui était entré dans la bouche. Les indigènes, naturellement, ajoutent foi à tous les récits de ce genre

2

». - Et ailleurs: « Le mesåv a la faculté de contempler les Dema (invisibles pour le reste des gens, et d’entrer en relation avec eux; soit qu’il puisse les voir de ses yeux, et converser avec eux; soit qu’ils lui apparaissent en rêve; soit enfin que le mesåv puisse à son gré se faire posséder par eux. Ceci cependant n’est pas au pouvoir de tous les mesåv; il leur faut pour cela des exercices préparatoires spéciaux, et acquérir l’art de se mettre en état de trance. De cette façon, les mesåv sont des intermédiaires directs entre les Dema et les hommes. Veut-

on savoir quelque chose des Dema, c'est aux mesåv que l'on s'adresse

3

. »

Bien que les Marind ne connaissent ni divinité, ni culte religieux d'aucune sorte, les mesåv remplissent donc chez eux des fonctions quasi sacerdotales, puisque seuls ils savent avoir commerce avec les êtres du monde invisible, et enseigner aux acteurs ce qu'ils ont à faire dans les fêtes et les cérémonies, où, costumés et masqués, ils doivent représenter ces êtres, et en assurer ainsi la présence effective. Si la croyance aux pouvoirs extraordinaires de ces mesåv ne se confond pas avec la croyance aux mythes, on voit du moins qu'elles sont étroitement solidaires. L'une ne va pas sans l'autre. Sans doute, l'activité du mesåv se présente encore sous d'autres aspects.

Cependant, selon l'expression de M. Wirz, les Dema sont partout, et de même qu'ils 1

Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, ch. VI, pp. 165-218.

2

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, IV, p. 41.

3

Ibid, III, pp. 79-81.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 134

ont tout produit, tout « créé », il n'est guère d'action magique qui en dernière analyse, ne leur doive, aujourd'hui, son efficacité, où, par conséquent, le mythe ne se trouve intéressé.

D'autre part, les mesåv, comme les medicine-men, les sorciers, les docteurs de tant d'autres sociétés, en vertu sans doute des épreuves par où ils ont passé pendant leur noviciat et lors de leur initiation, participent à la nature des ancêtres, des héros

civilisateurs, des Dema. Ces êtres mythiques possédaient, entre autres pouvoirs, deux facultés essentielles. Ils pouvaient, à tout instant, prendre la forme qu'il leur plaisait, et aussi produire immédiatement, dans le monde ambiant, tel effet qu'ils voulaient, sans avoir à se préoccuper des liaisons causales des phénomènes. Or ces deux mêmes pouvoirs ne font jamais entièrement défaut aux medicine-men, sorciers, docteurs, et cela aussi bien dans le reste du monde qu'en Australie et en NouvelleGuinée. Partout on les croit capables d'apparaître, s'ils le jugent à propos, sous la forme d'animaux (crocodiles, lions, requins, oiseaux, etc, par exemple, pour satisfaire leur propre passion, ou pour s'acquitter d'une mission vengeresse dont on les a chargés. Ainsi, en Guyane, le tigre kanaima n'est pas un vrai tigre, mais un sorcier. Dans plusieurs régions de l'Afrique australe, le lion qui attaque l'homme n'est pas un vrai lion. Les faits de ce genre sont innombrables.

Des sorciers peuvent aussi, s'il leur plaît, se rendre invisibles. Ils savent, au besoin, s'élever dans les airs, monter jusqu'à la lune, descendre au fond de l'océan, se rendre au pays des morts et en revenir. Rien ne leur est plus aisé que de faire mourir un ennemi qui habite au loin, et qui ne se doute de rien, en dressant contre lui leurs batteries magiques, ou même par la seule force de leur volonté. Sans doute, ils ne jouissent pas tous de la totalité de ces pouvoirs; tous ne les possèdent pas non plus au même degré. Mais on les en croit toujours plus ou moins munis, sans savoir au juste jusqu'à quel point. Cette incertitude même ajoute à leur autorité et à la crainte qu'ils inspirent. En tout cas, ils détiennent toujours tant soit peu des deux pouvoirs fondamentaux qui caractérisent les êtres multiformes et puissants de la période mythique, les ancêtres, les héros civilisateurs, les Dema.

Par suite, les deux croyances voisines se prêtent un mutuel appui. Elles se renforcent l'une l'autre. L'Australien, le Papou voit les medicine-men, les sorciers de sa tribu, accomplir des prodiges; il ne sera pas tenté de regarder les mythes comme fabuleux, puisqu'il ne s'y passe rien de plus incroyable que ce dont il est témoin. Et inversement, habitué à entendre, dès l'enfance, les histoires selon nous les plus invraisemblables, et

à les croire vraies, il ne songera pas à douter des pouvoirs que le medicine-men et le sorcier s'attribuent: ne sont-ils pas semblables à ceux des héros et des Dema ? Les esprits baignent ainsi dans une atmosphère de croyances relatives au surnaturel, et à peu près incontestées. Ce n'est pas à dire qu'ils soient tous modelés sur un type strictement uniforme, qu'ils obéissent tous aux mêmes tendances, et ressentent tous également les mêmes besoin. La diversité naturelle des tempéraments se fait jour sans doute dans ces sociétés comme dans les nôtres. Il doit y naître, au moins de temps en temps, des individus portés à la critique, au non-conformisme, et même à l'incrédulité. Mais, en général, ces tendances, si elles se manifestent, sont vite réprimées.

Douter de ce que tous les autres croient est pour le moins imprudent. Le laisser voir, ou le dire, est encore plus dangereux.

Aussi longtemps que des influences perturbatrices n'interviennent pas, les générations successives se transmettent donc pieusement les croyances traditionnelles qui Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 135

concernent d'une part le monde mythique, de l'autre les pouvoirs extraordinaires des medicine-men et des sorciers. C'est bien une seule et même foi. Ces croyances ont leur racine commune dans l'idée que les primitifs se font de la nature, de la surnature, et de leurs rapports. Peutêtre convient-il de voir là une des raisons d'un fait qu'on a souvent signalé, sans être en mesure de l'expliquer tout à fait: à savoir, la place extraordinaire que la croyance à la sorcellerie tient dans la plupart de ces tribus (particulièrement en NouvelleGuinée, et l'extrême difficulté à laquelle les blancs se heurtent quand ils cherchent à l'extirper. Les indigènes ne sont pas plus libres de l'abandonner que de cesser tout à coup d'avoir foi en leurs mythes.

*

**

Un certain nombre des mythes dont nous nous sommes occupé rapportent une particularité, un événement, une institution de

l'époque actuelle, à un « précédent » de la période alchera, ungud, bugari, *etc.* Pour les « expliquer » (au sens où la mentalité primitive cherche une explication, ils se servent de ce que j'ai appelé le schème de l'imitationparticipation. Or on le trouve aussi employé dans un grand nombre de pratiques magiques, en particulier dans la magie dite sympathique, que, dans la plupart des cas, on pourrait aussi bien appeler magie imitative. En voici un, à titre d'exemple, observé dans le centre du Queensland, en Australie. Il s'agit de faire cesser la sécheresse. On ne s'en est pas simplement remis à un spécialiste, à un faiseur de pluie professionnel. Un grand nombre d'indigènes prennent une part active à l'opération.

« Sur le fleuve Georgina, à Roxburg Downs, un morceau de cristal de quartz, la pierre « de pluie » que l'on a cherchée quelque part au loin dans les montagnes, est écrasé et réduit en poudre à coups de marteau. On choisit un arbre dont le tronc soit très droit. et dont les branches ne commencent qu'assez haut. Des rejetons d'une longueur de quinze à vingt pieds, sont disposés tout autour du tronc en forme de tente, constituant ainsi une sorte d'abri. Au-dehors, en face de cette tente, on débroussaille une petite étendue de terrain; on en creuse une partie, et on place de l'eau dans cette cavité. Les hommes préalablement réunis à l'intérieur de l'abri, en sortent alors. Ils dansent et chantent en faisant le tour du trou d'eau artificiel, en proférant les cris et en imitant les mouvements de divers oiseaux et animaux aquatiques, tels que canards, grenouilles, *etc.* Pendant ce temps, les femmes sont dans un camp situé à une distance d'à peu près vingt ou vingt-cinq yards. Ensuite, les hommes se mettent les uns derrière les autres, en file indienne, formant une sorte de long cordon, et peu à peu ils encerclent les femmes, sur qui ils jettent la poudre provenant de la pierre pulvérisée.

Les femmes alors tiennent au-dessus de leur tête des récipients de bois, des boucliers, des morceaux d'écorce et font semblant de se protéger contre une grosse averse 1

. »

L'opération consiste essentiellement à imiter ce qui arrive quand il pleut. Un trou s'est rempli d'eau, des grenouilles

coassent, des canards et d'autres oiseaux d'eau agitent leurs ailes et crient; les femmes se défendent le mieux qu'elles peuvent contre l'averse qui les trempe (la poudre du cristal que les hommes jettent sur elles. Par cette « imitation » de ce qui l'accompagne habituellement, la pluie est invitée, ame-1

Dr W. E. ROTH, Superstition, magie and medicine, North Queensland Ethnography, Bulletin no 5, p. 10.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 136

née, à tomber. Elle tombe presque déjà, elle va sûrement le faire 1

. Cette réalisation

des circonstances qui accompagnent toujours la pluie doit, semble-t- il, agir sur elle comme une suggestion, que sa nature magique rend irrésistible.

Pareillement, à certains jours, des Nagas du nord-est de la frontière de l'Inde descendent le sentier venant de leur rizière, à pas lents, le dos courbé, comme s'ils ployaient sous le fardeau de leur récolte. En « imitant » la démarche qu'ils auront si elle est belle, ils lui persuadent de l'être, ils obtiennent qu'elle le soit. On se rappelle les Papous de l'île Kiwai, les Canaques de la Nouvelle-Calédonie, et tant d'autres primitifs qui enterrent dans leurs plantations des pierres magiques, chargées d' « enseigner » aux yams, aux ignames, au taro, à devenir gros comme elles.

Le « modèle » ainsi proposé doit exercer une heureuse influence sur les « dispositions » des plantes. On sait qu'il ne faut pas donner à ce terme un sens nettement psychologique. Il désigne plutôt quelque chose de semi-physique, semi-moral, présent en tout être ou objet, quel qu'il soit. Au moment de se risquer à une entreprise quelconque, les primitifs jugent prudent de se concilier les « dispositions » de tout ce qui s'y trouve tant soit peu intéressé: hommes, animaux, plantes, outils, armes, *etc.*

Lorsque la saison de la chasse commence, on tâche de rendre favorables les « dispositions » de la forêt. Les pratiques, si

variées, en usage pour obtenir la pluie trahissent presque toujours le désir de l'amener à bien vouloir venir, à ne pas s'écarter pour aller humecter la terre des voisins. On fait disparaître avec grand soin tout ce qui pourrait l'effrayer, l'irriter, ou lui suggérer de prendre une autre route. « Dans le nord du Queensland, dit encore le Dr Roth, la pluie est une personne, et certains individus, hommes ou femmes, qui portent le même nom qu'elle, peuvent la faire venir 2

. » A

Dobu, le vent est une personne. - A quoi ces affirmations correspondent-elles dans l'esprit des indigènes ? Pouvons-nous le concevoir, et surtout l'exprimer dans nos langues ?

L'interprétation animiste s'offre d'ellemême. Elle a été longtemps en faveur.

Parfois, les indigènes sont les premiers a la proposer. Du moins il le semble, au témoignage de certains observateurs. Mais les termes des indigènes ont si peu d'équivalents dans nos vocabulaires qu'il faut presque toujours se défier des assertions qu'on leur prête. Pour les Australiens du Queensland, la pluie est une personne ; elle est aussi, comme pour nous, une précipitation d'eau. Comment concilient-ils ces deux représentations ? Problème insoluble, mais pseudo-problème. Ils n'auraient à les concilier que si, dans leur esprit comme dans le nôtre, elles existaient d'abord séparées.

Il n'en est rien. Sachons avouer que sur ce point la différence entre leurs habitudes mentales et les nôtres constitue un obstacle à peu près infranchissable.

Chez les Marind aussi, il y a des faiseurs de pluie. « Dans les cas de grande sécheresse et quand on manque d'eau, pour attirer magiquement l'orage et la pluie, le Donjan-anim se rend dans la forêt tout seul, car personne ne doit assister à l'opération, sous peine de la faire échouer. Là, il creuse dans le sol un trou profond d'environ cinquante centimètres, et il y met quelques plantes qui aiment l'eau: des feuilles de bananier. des tiges de taro, des branches de croton, *etc.* Puis il y verse de l'eau, et il y lance quelques grosses mottes de terre, qui la font rejaillir. Dès lors, la pluie ne se 1

On est tenté de rappeler ici l'analyse que Renouvier a donnée du vertige: l'homme qui se voit au bord du précipice se sent y tomber, et sa représentation de la chute acquiert une telle force, qu'elle devient acte; il se penche de plus en plus sur l'abîme, comme attiré par lui, tant qu'enfin la chute imaginée devient réelle.

2

Ibid, p. 9.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 137

fera plus longtemps attendre. Ensuite, il met le feu à un morceau de graisse de porc, ou bien il l'expose à la flamme, et il la fait ainsi grésiller et crépiter: ce qui représente l'éclair et le tonnerre

1

. » Ces Papous procèdent dans le détail autrement que les indigènes du Queensland. Mais leur opération, comme celle de ces Australiens, a son principe et sa règle dans le schème de l' « imitation ».

Ailleurs ce schème se réduit à des formules magiques, où l'imitation est impliquée, souvent par allusion, c'est-à- dire à la fois sollicitée et affirmée. Cela doit suffire à la réaliser. Voici, par exemple, au Nouveau-Mecklembourg, des formules pour faire cesser la pluie.

Le crabe, il va à reculons,

Pluie, retire-toi. Le trépang se retire,

Pluie, retire-toi. Le hérisson se retire,

Pluie, retire-toi.

ou bien,

Le requin mord,

Il mord la pluie,

c'est-à- dire, « le requin doit disperser les nuages pluvieux, comme il déchire les hommes avec ses dents

2

».

Formules pour faire croître et grossir les plantes:

Le requin, il roule,

Les taro, ils roulent.

c'est-à- dire, les taro doivent devenir si ronds, qu'ils roulent comme font les requins dans l'eau.

Le sanglier bouleverse la terre,

Les yams (la) bouleverseront,

c'est-à- dire, les yams doivent devenir si gros, qu'ils bouleverseront la terre, comme fait un sanglier. « Les beaux yams atteignent une longueur de 50 à 80 centimètres et alors ils soulèvent le sol

3

. »

Formules pour faire fuir une maladie:

Le perroquet s'est envolé,

Le coucou s'est envolé,

La caille s'est envolée,

1

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch Süd-Neu- Guinea, Ill, pp. 74-75.

2

P. G. PEEKEL M. S. C, Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg, pp. 119-120.

3

Ibid, pp. 91-93.- Chez des Papous de la NouvelleGuinée ex-allemande, « avant la chasse, on invoque certains crabes ». De même qu'avec leurs pattes, ils extraient les poissons et autres animaux des trous dans les coraux, ce pouvoir qu'ils ont doit agir sur le gibier dans la forêt, et extraire, « en esprit », les

sangliers de leurs repaires, de telle sorte qu'on puisse les voir et les tirer ». P. H. MEYER, S. V. D, Wunekua, oder Sonnenverehrung in Neu Guinea, Anthropos, XXVIII, p. 43 (1933.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 138

La maladie s'est envolée.

Tout en prononçant ces formules, le medicineman fait doucement des passes sur le malade. Le nombre, les noms des oiseaux, leur ordre dans l'énumération ne sont pas toujours les mêmes; « il les choisit à son gré

1

».

Le procédé est ici réduit à ce qui est strictement essentiel. Il peut néanmoins produire l'effet désiré, puisque les mots prononcés à haute voix ou chantés sont des forces, surtout quand il s'agit de formules magiques, et qu'elles sont récitées par un medicineman qui y infuse son propre pouvoir. Dès lors ces formules agissent précisément comme les opérations des faiseurs de pluie. C'est un mélange, rebelle à l'analyse, de suggestion, de contrainte, et d'imitation provoquée.

KochGrünberg nous a laissé une longue description, précise et détaillée, de pratiques magiques contre la maladie, en usage chez les Taulipang (région du HautOrénoque.

C'est un cas véritablement privilégié, où la liaison intime du mythe et de la pratique magique apparaît en pleine lumière, grâce au schème de l'imitationparticipation.

Pour ces Indiens, comme pour les primitifs en général, les maladies ne sont pas naturelles. Si elles ont été provoquées par des forces ou des opérations magiques, elles ne peuvent être combattues et vaincues que par d'autres forces ou opérations du même genre. Le medicineman, appelé près d'un malade, invoque donc ses animaux, c'est-à- dire ceux qui font office d'esprits familiers auprès de lui. « Ces animaux. ont une relation définie avec la maladie. Par exemple, pour faire disparaître les abcès, qui, à ce que croient les Indiens,

proviennent d'avoir mangé du gros gibier (tapir, cerf, sanglier, on fait appel à diverses variétés de jaguars: car les jaguars peuvent « faire peur » aux abcès, selon l'expression des Indiens. En effet, ils mangent de tout ce gibier, et cependant ils ne souffrent pas d'abcès. Il faut donc qu'ils possèdent une force magique, qu'ils connaissent une formule qui les protège contre la mauvaise influence de cette venaison -nous dirions, qui les immunise. De même, contre la diarrhée des enfants, on invoque la loutre, parce qu'elle se nourrit de gros poissons, sans que cela nuise à ses petits. Contre les vers intestinaux, on a recours a deux chiens, parce que les chiens ont souvent des vers, sans que cela les fasse mourir 2

. »

Voici maintenant où le mythe apparaît. « Les animaux qui figurent dans les formules magiques sont, pour la plupart, des animaux mystiques qui, en partie, jouent aussi un rôle dans les conjurations des medicine-men. »

D'autre part, la « jeune fille des ancêtres », le « jeune homme des ancêtres », la « jeune fille de la savane », le « jeune homme de la terre », sont en quelque manière les prototypes de l'espèce, les premiers hommes, qui ont éprouvé dans leurs corps, pour la première fois, les maladies humaines; à eux s'opposent les « gens d'aujourd'hui », les « enfants », qui doivent employer la formule. (On se rappelle les mythes de To Kabinana et To Karvuvu, où il est constamment question de leur descendance, qui devra supporter les conséquences de l'ineptie et des méfaits de To Karvuvu) KochGrünberg reproduit ensuite un grand nombre de formules que leur longueur empêche de trouver place ici. Elles sont toutes composées sur un type uniforme. La 1

Ibid, pp. 104, 106.

2

Th. KOCH-GRÜNBERG, Vom Roroima zum Orinoko, III, p. 220.

formule commence régulièrement par un récit mythique. Elle contient ensuite, non moins régulièrement, la phrase suivante, répétée un grand nombre de fois : « Ces gens d'aujourd'hui, ces enfants (c'est-à- dire les enfants des ancêtres, leurs descendants actuels, doivent prononcer la formule suivante: par exemple la première s'ils ont des ennemis, pour que ceux-ci n'aient jamais de bravoure

1

.. la seconde, pour guérir des

abcès. De même que je souffre, de même ces gens d'aujourd'hui, ces enfants, ont à souffrir du même mal que moi. Lorsqu'ils souffrent de ces abcès, ils doivent prononcer la formule suivante, afin de faire disparaître la douleur: " Je suis Wepémen! "

(jaguar noir, animal mystique)

2

.. »

La troisième est contre les pustules (épines sur le visage. Le mythe raconte d'abord l'histoire d'une jeune fille qui repousse tous les prétendants. Pour se venger, ils l'enlaidissent en lui faisant venir des boutons sur la figure. « Les gens d'aujourd'hui, les enfants ont à souffrir du même mal que moi, quand d'autres les rendent malades. La jeune fille des ancêtres eut à souffrir de ces épines que lui firent venir Makunaima et les autres prétendants repoussés. Je fais peur à ces épines, afin qu'elle n'ait plus jamais à en souffrir. Je fais disparaître la douleur. Les gens d'aujourd'hui, les enfants, doivent prononcer ces paroles. Quand d'autres les ont rendus malades, ils doivent invoquer notre nom, s'écrier: " Je suis Melatikatalima! (sorte de poivre, qui a sur les pustules du visage le même pouvoir que le jaguar sur les abcès" »

Toutes semblables sont les formules qui viennent ensuite: la quatrième, contre le mal de ventre, dite aussi formule du chien, parce qu'elle invoque un chien mythique; la cinquième contre l'inflammation du cou et l'enrouement ; la sixième contre la piqûre de la raie; la septième contre la morsure du serpent.

Alors la jeune fille dit: « Je fais disparaître la douleur. Quand « les gens d'aujourd'hui sont mordus par le serpent, ils doivent prononcer mon nom. Quand ils souffrent de cette morsure, et qu'ils prononcent mon nom, alors la douleur disparaît. Viennent ensuite une formule pour la protection des enfants nouveau-nés, une autre pour rendre l'accouchement facile, *etc.*

3

»

Cet exposé sommaire, qui reproduit assez fidèlement la démarche de la pensée des Indiens, n'a pas l'aisance et la netteté dont nos habitudes mentales nous font un besoin. On reconnaît cependant, réunis dans ces formules, les éléments que nous avons dégagés plus haut. En premier lieu, pour « expliquer » un événement, qui se produit chez les « gens d'aujourd'hui », le mythe fait appel à un « précédent » du temps au-delà duquel on ne remonte pas. S'ils ont des abcès, des vers intestinaux, des pustules sur le visage, s'ils sont mordus par des serpents, etc, c'est parce que au temps des ancêtres la même chose était arrivée au jeune homme mythique, à la jeune fille mythique, de qui ils descendent.- En second lieu, la formule à l'aide de laquelle le medicineman va expulser le mal commence obligatoirement par le récit du mythe qui s'y rapporte. Cette récitation a, par ellemême, une efficacité magique. (Chez les Indiens Cuna, dit Nordenskiöld, quand on néglige de réciter le mythe relatif à un remède, celui-ci n'agit pas)- Enfin, si la formule triomphe de la maladie, c'est qu'elle invoque le nom de la puissance qui, à l'époque originelle, a vaincu ce mal: le tigre mythique pour les abcès; pour les maux de ventre, le chien mythique, *etc.* De même qu'alors chacun d'eux a eu raison d'un certain mal, de même aujourd'hui, pour 1

Ibid, p. 223.

2

Ibid, p. 225.- Cf. K. Th. PREUSS, Der religiöse Gehalt der Mythen, p. 34.

3

Ibid, pp. 230-270.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 140

échapper à ce même mal, ceux qui en souffrent n'ont qu'à prononcer la formule, et à invoquer tout haut leur nom. Aussitôt le mal et la douleur disparaissent.

Cette thérapeutique mystique, où le mythe et l'action magique se montrent si étroitement unis qu'on peut les dire inséparables, achève d'établir ce qui ressortait déjà des faits analogues observés en Australie et en NouvelleGuinée: la légitimité et la vertu efficace d'une action sont souvent dues à un mythe. Car c'est lui qui fait connaître le « précédent », le « modèle » dont elle est l'imitation. Elle participe ainsi au monde de la surnature. Elle est alors assurée du succès.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 141

Chapitre VI

LA PERSISTANCE

DU MONDE MYTHIQUE

Retourà la table des matières

L'étude, chez certaines tribus d'Australie et de NouvelleGuinée, de mythes qui ont une importance capitale pour leur bien-être et leur existence mêmes, a permis d'en dégager quelques traits communs. Ils ont en général pour contenu les aventures et les exploits de personnages mihumains et mianimaux (presque toujours ancêtres de groupes humains et animaux actuellement existants. Ils racontent les marches et contremarches de ces héros à travers le pays, dont la configuration, ou du moins les accidents les plus saillants, sont leur oeuvre, et où le plus souvent ils finissent par s'incorporer au sol, sous forme de rocher, ou d'arbre, *etc.* Tous ces mythes se situent dans une période originelle, avant laquelle il n'y avait rien. Elle plane, pour ainsi dire, au-dessus et hors du temps. Les êtres et les objets s'y trouvaient dans un état de mobilité et de « fluidité » perpétuelles. Ils possédaient des pouvoirs magiques dont leurs descendants, sauf exception, n'ont conservé que de faibles restes. Les transformations les plus extraordinaires s'y accomplissaient en un clin d'oeil, sans la moindre difficulté. Aucune n'était exclue d'avance comme impossible.

Cette représentation du monde mythique, ou pour mieux dire cette collection de croyances, remarquablement stables, qui s'accompagne d'un ensemble non moins constant de pratiques et d'institutions (fêtes, danses, cérémonies, cultes secrets) appartient-elle en propre à ces « primitifs » ? Ou bien se retrouve-t- elle ailleurs, dans des sociétés qui ne semblent pas, pour autant que nous sachions, avoir jamais été en contact avec eux ? Un examen, même très rapide, de cette question, jettera peutêtre Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 142

un peu plus de lumière sur la façon dont ces mythes se forment et se développent, et contribuera en particulier à faire voir

jusqu’à quel point ils sont solidaires des institutions.

I

Le monde des mythes des îles Andaman,

du N-O. de l'Amérique du Nord, du centre de l'Amérique du Sud.

Retourà la table des matières

Aux îles Andaman, « parmi les ancêtres qui paraissent dans les légendes, un petit nombre portent des noms qui sont employés actuellement comme noms personnels d'hommes ou de femmes, et qui sont en effet des hommes ou des femmes dans les légendes. Cependant, la plupart des ancêtres portent des noms qui sont ceux d'espèces d'animaux, et, dans chaque cas, l'ancêtre est identifié avec l'espèce dont il porte le nom

1

». Plus loin, un autre passage est plus explicite. « Dans les légendes, beaucoup de personnages portent des noms d'animaux ; mais, en même temps, on en parle comme si c'étaient des êtres humains. Nombre de ces légendes expliquent comment une espèce animale est issue d'un des ancêtres qui était devenu un animal et l'aïeul de cette espèce. Par exemple, dans l'île Andaman du Nord, Kolo fut un de ces ancêtres.

Il se fabriqua des ailes avec des feuilles de palmier, et se rendit ainsi capable de voler.

Il menait une vie solitaire au sommet d'un arbre, et il avait coutume d'enlever les femmes des humains. A la fin, il devint l'aigle de mer, et cette espèce porte encore le nom de Kolo.

« Il est nécessaire de définir aussi exactement que possible le sens que ces histoires ont pour les indigènes. Le héros de la légende n'est pas simplement un homme avec le nom et quelques-uns des caractères d'un animal; il n'est pas non plus simplement l'ancêtre de l'animal dont il porte le nom. Pour rendre comme il convient la pensée de l'Andamène, il faut dire qu'il regarde l'espèce tout entière comme si c'était un être humain. Lorsque, dans les légendes, il parle d' « Aigle de mer

», il considère les caractéristiques de cette espèce comme si c'étaient celles d'une personne, ou bien les actes ou les conséquences des actes d'une personne. J'avoue que cette description est vague. Mais le vague est dans le phénomène mental que l'on décrit; les Andamènes, sur ce point, ne pensent pas clairement, et n'analysent pas leurs pensées 2

. » Les

indigènes du centre et du nord-ouest de l'Australie, les Papous de la NouvelleGuinée, n'analysent pas davantage les leurs. Nous avons entendu M. Wirz en faire expressément la remarque. Nous aurions donc tort de vouloir dissocier les éléments fondus dans cette représentation d'ancêtres mythiques qui sont à la fois hommes et animaux.

Elle ne s'y prête pas. En s'obstinant à l'analyser, on ne ferait que la dénaturer. Ce qui 1

A. R. RADCLIFFE-BROWN, The Andaman islanders, p. 191.

2

Ibid, pp. 387-388.

nous importe en ce moment, c'est que dans les mythes des Andamènes elle apparaît à peu près semblable à celle que nous avons rencontrée en Australie et en NouvelleGuinée.

Si nous quittons ces îles de l'Océan Indien, pour la côte nord-américaine du Pacifique, la même conclusion s'impose. Les caractères essentiels des mythes australiens et papous étudiés plus haut sont précisément ceux que M. Franz Boas a choisis pour définir les mythes d'un grand nombre de tribus indiennes. «Les Tsimshian, dit-il, distinguent nettement entre deux types d'histoires: le mythe et le conte. Ce dernier est tout à fait historique de caractère, bien qu'il puisse contenir des éléments qui, à nos yeux, sont surnaturels. Mais les événements rapportés par le mythe, on croit qu'ils ont eu lieu à l'époque où les animaux apparaissaient sous la forme d'êtres humains.

« La même distinction est faite par toutes les autres tribus de la côte nord du Pacifique: Kwakiutl, Chinook, Thompson, *etc.* Il ne faut pas oublier que, dans l'esprit de l'Indien, ce n'est pas le caractère religieux, rituel, ou explicatif d'un conte qui en fait un mythe, mais bien le fait qu'il se rapporte à une période où le monde différait de ce qu'il est présentement. Il me semble avantageux d'adopter cette définition objective du mythe tel que les indigènes en ont le sentiment, plutôt qu'une des nombreuses définitions fondées sur un point de vue subjectif

1

. »

Ainsi deux des éléments généralement constants dans les mythes sacrés d'Australie et de NouvelleGuinée: la nature mixte des ancêtres mihumains et mianimaux, la période extratemporelle où se sont produits leurs exploits - se retrouvent tout semblables dans ceux des Indiens de la côte nord du Pacifique. Ils y tiennent une telle place, que M. Boas y voit ce qui peut le mieux les définir. M. Leonhard Adam dit de son côté, dans une étude sur les tribus Wakash (autres Indiens de la côte ouest de l'Amérique du Nord): « Avant qu'il y eût des hommes, à ce que l'on croit, vivaient les animaux. Ceux-ci sont représentés comme des hommes qui portaient simplement des peaux d'animaux ou des masques d'animaux, et pouvaient apparaître sous forme humaine en retirant ces peaux ou ces masques

2

. » Il s'agit ici, à n'en pas douter,

d'ancêtres mihumains mianimaux comme ceux des mythes australiens et papous.

On sait que, pour devenir un animal, il suffit à un homme doué de puissance magique d'en revêtir la peau, et de l'ôter pour redevenir homme. Nous aurons à revenir sur ce point quand il sera question des « transformations ».

Chez les Indiens du fleuve Thompson, « jadis, il y a très longtemps, la terre était très différente de ce qu'elle est à

présent. Il n'y avait pas d'arbres. Beaucoup d'espèces de buissons et de plantes n'existaient pas ; il n'y avait pas non plus de saumons ni d'autres poissons. Les êtres vivants de cette époque s'appelaient spètãlk. C'étaient presque tous des animaux, qui, néanmoins, avaient la forme humaine. C'étaient de puissants magiciens, et leurs enfants, en peu de mois, devenaient adultes 3

».

Non loin de là, dans les tribus Salishan et Sahaptin, le même auteur a recueilli des mythes de la même sorte. Voici par exemple, celui de la terre et de ce qu'elle a enfanté.

« La terre fut autrefois un être humain, et aujourd'hui encore elle est vivante; mais 1

Fr. BOAS, Tsimshian mythology, Bureau of American Ethnology, Report XXXI, P. 565.

2

Leonhard ADAM, Stammesorganisation und Häuptlingstum der Wakashstämme, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, XXXV, p. 260.

3

J. A. TEIT, Traditions of the Thompson river Indians, Memoirs of the American Folklore Society, VI, p. 19 (1898.

elle a été transformée, et nous ne pouvons la voir comme nous voyons une personne.

Cependant elle a des jambes, des bras, une tête, un coeur, de la chair, des os et du sang le sol est sa chair; les arbres et les plantes, ses cheveux les rochers, ses os, et le vent, son haleine. Old one (le Vieux, le héros transformeur, après l'avoir métamorphosée, prit un peu de sa chair et en fit des boulettes, comme font les gens avec de la boue ou de l'argile. De ces boulettes, par transformation, il créa les êtres de ce monde d'autrefois: c'étaient des hommes, et cependant en même temps des animaux.

« Ces êtres présentaient quelques-uns des caractères que possèdent les animaux d'aujourd'hui, et à certains égards agissaient en animaux. Certains d'entre eux en avaient l'apparence, tandis que d'autres étaient plus près de la forme humaine. Tous avaient de grands pouvoirs, et ils étaient plus rusés que ne sont aujourd'hui les animaux et les hommes. A cette même époque, il existait déjà des hommes et des animaux comme ceux d'à présent, mais en petit nombre

1

. » - Toutefois, le plus

souvent, les habitants actuels du pays n'apparaissent que plus tard. Ainsi, chez les Nez-Percés, « jadis, avant qu'il y eût des hommes dans le monde, les animaux et les arbres y vivaient, s'y déplaçaient et causaient ensemble comme des êtres humains 2

».

Dans les autres régions de l'Amérique du Nord, les mythes de ce genre n'étaient pas moins répandus. En Nouvelle-Angleterre, par exemple, chez les Penobscot, qui habitaient l'État actuel du Maine, « on trouve des récits proprement mythiques, où les personnages dont on parle se transforment en animaux à toute occasion. C'est comme si cette nature indifférenciée, à la fois animale et humaine, était la condition normale, pendant ce que l'on pourrait avec raison appeler la période mythologique 3

». Ainsi,

tout près de la côte de l'Atlantique, le mythe se définit précisément par les mêmes caractères que sur le rivage du Pacifique Nord selon M. Boas. Ce sont aussi ceux que nous avons reconnus comme essentiels dans les mythes australiens et papous.

Plus bas, au sud-est de l'Amérique du Nord, Mooney a fait une étude approfondie des mythes de la grande tribu des Cherokee. « On peut, dit-il, les diviser, en gros, en mythes sacrés, histoires d'animaux, légendes locales et traditions historiques. A la première classe appartiennent les histoires de la Genèse,

qui traitent de la création du inonde, de la nature des corps célestes et des forces élémentaires, de l'origine de la vie et de la mort, du monde des esprits et des êtres invisibles, des monstres antiques, et des héros-dieux. Ces mythes sacrés n'étaient pas pour tout le monde. Ceux-là seuls pouvaient les entendre qui observaient les formes et les rites convenables. La seconde classe comprend les mythes d'animaux, plus courts, qui ont perdu le caractère sacré qu'ils ont pu posséder autrefois. On les récite maintenant comme des explications amusantes de certaines particularités animales. Les mythes sacrés ont une relation constante avec les formules employées dans les prières et les cérémonies, tandis qu'il est fort rare qu'un rite ou une coutume se fonde sur un mythe d'animaux.

De plus, les mythes sacrés, en général, ne sont connus que des prêtres ou conjureurs de profession, tandis que les contes d'animaux, moins longs, sont plus ou moins familiers à peu près à tout le monde, et se retrouvent presque identiques chez les Cherokee, les Creeks, et autres tribus méridionales. »

1

J. A. TEIT, Okanogon tales. Folktales of Salishan and Sahaptin tribes, Memoirs of the American Folklore Society, XI, pp. 80-81 (1917.

2

R. L. PACKARD, Notes on the mythology and religion of the Nez-Percés, Journal of American Folklore, IV, p. 327 (1891.

3

F. G. SPECK, Penobscot shamanism, Memoirs of the American anthropological Association, VI, p. 255 (1919.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 145

Comme en Australie et en NouvelleGuinée, les mythes donnent l'explication des traits les plus saillants de la configuration du pays. « Presque tous les rochers remarquables, presque toutes les courbes prononcées du fleuve, ont une légende qui les accompagne. Ce peut être une historiette qui, en peu de mots, fournit l'explication d'une

particularité naturelle, ou bien un chapitre d'un mythe dont la suite a trait à une montagne située à cent milles de distance. Comme il arrive d'habitude quand un peuple vit depuis longtemps dans la même contrée, presque tous les mythes importants sont localisés, ce qui leur prête un caractère plus précis 1

. »

Enfin, sur un dernier point de haute importance, la ressemblance entre ces mythes et ceux qui ont été étudiés plus haut devient encore plus frappante. « Dans la mythologie Cherokee, comme dans celle des tribus indiennes en général, il n'y a pas de différence essentielle entre les hommes et les animaux. Pendant la période primitive, période de la Genèse, il semble qu'il n'y ait entre eux aucune différence. Nous y voyons toutes les créatures, semblables les unes aux autres, vivre et travailler ensemble, en harmonie, et s'entraidant, jusqu'au moment où l'homme, agressif et sans respect pour les droits d'autrui, provoqua une hostilité générale. Insectes, oiseaux, poissons, reptiles, quadrupèdes, s'unirent contre lui

2

. » - Et ailleurs: « Les animaux

des mythes Cherokee, comme les héros-dieux de la tradition, étaient d'un type plus grand et plus parfait que leurs représentants actuels. Ils avaient leurs chefs, leurs conseils, leurs maisons communes, traitaient avec l'espèce humaine sur un pied de complète égalité, et parlaient la même langue. Ces animaux-là sont montés au ciel, où ils existent encore. Ceux que nous connaissons, de petite taille et faibles d'intelligence, sont venus plus tard sur la terre, et ne descendent pas des animaux mythiques; ils n'en sont que de pauvres imitations. Les arbres et les plantes étaient aussi des êtres vivants qui, à cette époque, savaient parler et avaient place au conseil, mais dans les mythes ils ne jouent pas de rôle important

3

. »

Il y a loin, comme on sait, de la civilisation des Australiens et des Papous, à celle où les Cherokee s'étaient élevés, et cette différence se reflète nécessairement dans les mythes. Il n'en est que plus intéressant de reconnaître, sans doute possible, dans le monde mythique de ces Indiens, quelques-uns des traits essentiels les plus constants de celui des Australiens et des Papous de la NouvelleGuinée.

En Amérique centrale et méridionale, les mythes sacrés, comme on l'a vu plus haut par les citations tirées d'Ehrenreich, présentent les mêmes caractères que les précédents - surtout en ce qui touche les ancêtres et les héros mianimaux et mihumains.

Quelques faits suffiront sans doute ici, à titre de spécimens. Chez les Uitoto, « souvent, écrit M. PREUSS, on ne sait pas si les tribus à noms de plantes ou d'animaux représentent des tribus humaines ou non, car il n'y a rien qui distingue les animaux et les plantes d'avec les hommes, et souvent on les désigne par le nom d'ancêtres. C'est seulement quand, à un moment donné, leur façon d'agir montre qu'ils appartiennent à un autre règne (que l'espèce humaine) que l'on est renseigné sur leur origine

4

». On ne saurait dire plus expressément que ces ancêtres sont « indifférenciés », selon l'expression de M. Speck, citée tout à l'heure, c'est-à- dire que, comme 1

James MOONEY, Myths of the Cherokee, Bureau of American Ethnology, Report XIX, pp. 229-231

2

Ibid, p. 261.

3

Ibid, p. 231.

4

K. Th. PREUSS, Religion und Mythologie der Uitoto, 1, p. 38.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 146

dans les mythes australiens et papous, ils sont à la fois animaux et humains. - De même chez les Bakairi. « Je puis affirmer de la façon la plus catégorique, dit von den Steinen, que mon informateur était convaincu, dur comme fer, que le méchant ancêtre de la légende était un jaguar, bien qu'il tirât de l'arc, et que ce n'était pas seulement un homme portant le nom de cet animal. Jamais ce n'a été simplement un emploi symbolique du nom. Il n'y a pas de différence essentielle entre l'homme et l'animal, et, par conséquent, pas de difficulté à admettre qu'un ancêtre a été à la fois un jaguar et un être à forme humaine qui tirait de l'arc

1

. »

KochGrünberg a recueilli, dans la région du HautOrénoque, des observations semblables. « Dans le cours du récit, la conception de l'homme et celle de la bête s'entrecroisent sans cesse. Le conteur, en quelque sorte, sort de son rôle. Il a assuré formellement que les guêpes, les cerfs, etc, dont il parle étaient des hommes; le mthe les traite en animaux. L'ancêtre de la tribu, Hömanikikö représente dans ces légendes la race Kobéua tout entière. Il apparaît comme le grand magicien. Il se transforme sans effort, tantôt en animal, tantôt de nouveau en homme 2

. » - A l'occasion, KochGrünberg

insiste sur la place considérable que les animaux tiennent dans ces mythes.

« Le rôle important que les animaux jouent dans la vie de l'Indien y est mis en évidence. Les animaux passent pour avoir possédé les premiers, ou pour avoir découvert, les biens de la civilisation : le feu, les plantes cultivées, les outils, *etc.*

C'est du chien que les hommes ont reçu le hamac et les graines de coton 3

. » - Von

den Steinen rapporte de même : « C'est le chevreuil qui a découvert le moyen de débarrasser le manioc de son poison

(chez les Bakairi. Antonio était fermement convaincu que le chevreuil avait connu la manière de traiter le manioc, et l'avait enseignée à Keri (le héros solaire. C'est de Keri que les femmes Bakairi l'avaient apprise

4

. » Il n'est sans doute pas téméraire de supposer que ce chien, ce chevreuil mythiques étaient de ces êtres à la fois animaux et humains à qui précisément, dans tant de sociétés primitives, on attribue un rôle civilisateur, et, en particulier, les inventions et les découvertes.

II

.. des Eskimo, des Bushmen, des Bantou.

Retourà la table des matières

« Nos aïeux, dit Aua, shaman eskimo dont Rasmussen appréciait hautement l'intelligence, croyaient que l'on peut être tantôt animal, tantôt homme 5

. » En fait, cette

croyance, soit implicite, soit formulée en termes exprès, apparaît dans nombre de mythes et de contes eskimo. Par exemple, chez les Netsilik, un mythe s'exprime ainsi 1

K. von den STEINEN, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens (2, p. 308 (1894.

2

Th. KOCH-GRÜNBERG, Zwei Jahre unter den Indianern, II, pp. 160-162.

3

Th. KOCH-GRÜNBERG, Vom Roroima zum Orinoko, Il, pp. 18-19.

4

K. von den STEINEN, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens (2, p. 329.

5

Knud RASMUSSEN, Thulefahrt, p. 61.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 147

« A l'époque la plus ancienne de toutes, il n'y avait pas de lumière sur la terre. Tout était dans les ténèbres. On ne pouvait voir les terres; on ne pouvait voir les animaux.

Et pourtant hommes et animaux vivaient sur la terre, mais il n'y avait pas entre eux de différence. Ils vivaient en commun;

une personne pouvait devenir un animal, et un animal devenir un être humain. Il y avait des loups, des ours et des renards; mais aussitôt qu'ils se changeaient en hommes, tous étaient pareils. Leurs coutumes peuvent avoir été différentes, mais ils parlaient tous la même langue, vivaient dans des maisons semblables, et chassaient de la même manière

1

. »

On reconnaît là sans peine les êtres mihumains mianimaux des mythes australiens et papous. Voici maintenant la « fluidité » du monde, et l'extraordinaire facilité des transformations. « Dans toutes les vieilles légendes, le merveilleux, l'incroyable, le surnaturel joue un rôle d'une importance extrême: en fait, c'est le pivot de l'intrigue et de l'action. A l'époque dont elles parlent, de grands prodiges s'accomplissaient constamment parmi les hommes. Tout ce qui avait rapport à leur magie, et en particulier leurs amulettes, avait beaucoup plus de puissance qu'aujourd'hui. Maintenant, les hommes ne sont que des hommes. Ils ne sont plus les maîtres de leur destinée comme dans cette période où leurs amulettes, sur leur simple désir, pouvaient les transformer en ce qu'ils voulaient: en animal marin, en ours polaire, en moineau, en hermine, en mouche, même en coquillage, en pierre ou en morceau de bois 2

. » -Chez

les Eskimo du renne, « au temps jadis, les choses différaient grandement de celles d'aujourd'hui. Tout avait une âme, tout était en vie. Quand on avait mangé un caribou, la chair repoussait sur ses os. Il fallait seulement prendre garde de ne pas en écraser ou en briser un. (Nous retrouverons plus loin cette croyance dans le folklore des Indiens de l'Amérique du Nord) A cette époque, il n'y avait pas de traîneaux. Les maisons étaient vivantes, et pouvaient se déplacer avec tout ce qui était dedans, y compris les gens. Les pelles à neige pouvaient aller d'un endroit à un autre sans qu'on eût besoin de les porter. C'est pourquoi, même aujourd'hui, dans les lieux solitaires, nous n'osons jamais planter une pelle dans la neige.

Nous craignons qu'elle ne devienne vivante et ne se sauve toute seule

3

».

Pareillement, très loin de là, chez les Eskimo du détroit de Bering, « on croit qu'au temps jadis tous les animaux avaient le pouvoir de se transformer à volonté. Quand ils désiraient prendre la forme humaine, ils n'avaient qu'à rejeter en arrière leur museau ou leur bec, et aussitôt ils prenaient la forme d'êtres humains. Le museau de l'animal restait alors comme un capuchon sur le sommet de la tête (ou bien l'homme pouvait l'ôter tout à fait) - et, pour redevenir animal, il n'avait qu'à le rabattre ».

« Cette croyance, ajoute l'auteur, est bien mise en action dans les mythes du corbeau, où les personnages changent ainsi de forme continuellement. Elle est aussi à la base des danses de masques de ces Eskimo. Un grand nombre de ces masques sont mihumains mianimaux. D'autres sont à volets, et en s'ouvrant ils laissent apercevoir un être de forme différente

4

. »

En Sibérie, chez des Samoyèdes qui n'ont eu que peu de contact avec les Russes, on a rencontré récemment des croyances caractéristiques, dont la parenté avec les 1

Knud RASMUSSEN, The Netsilik Eskimo, p. 208.

2

lbid, p. 267.

3

Knud RASMUSSEN, Intellectual culture of the Caribou Eskimo, p. 82-83.

4

E. W. NELSON, The Eskimo about Bering strait, Bureau of American Ethnology, Report XVIII, p.

425.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 148

précédentes ne paraît pas douteuse. « Je recueillis de nombreux récits touchant les héros du temps mythique. Le lac, d'une magnifique beauté. s'est formé par l'empreinte du pied du grand Altep Khan, qui s'est tenu là dans un combat. Ils croient que les hauteurs, les collines, proviennent des corps des héros qui sont tombés là. Bref, tout a son histoire. Les légendes et les chants ont rendu toute la nature vivante pour eux

1

. » La croyance aux ancêtres-animaux n'est pas non plus absente. « Sur le Ket, on ne trouve pas d'images de l'ancêtre : l'esprit est révéré comme tel, et en même temps, l'espèce animale à laquelle il appartient. Car ce qu'il y a de remarquable ici, c'est précisément que l'on croit toujours que c'est un animal, bien qu'il possède les facultés d'un homme. Sur le haut Ket, cet animal est un ours, et pour cette raison la tribu porte le nom de l'ours, puisqu'elle tire son origine d'un animal de cette espèce

2

. »

Afin de ne pas prolonger outre mesure cette revue nécessairement sommaire, nous ne signalerons que d'un mot les croyances de ce genre, si répandues dans les sociétés inférieures de l'Afrique, chez les Bushmen, par exemple, que l'on a souvent voulu rapprocher des indigènes de l'Australie, malgré la différence de leur physique et de leurs institutions. « La figure la plus importante dans la mythologie des Bushmen du Cap est la mante religieuse, autour de qui s'est formé tout un cycle de mythes. Outre son nom personnel, ce personnage en possède plusieurs autres, et de même sa femme, dont le nom habituel est « lapin des rochers » (Hyrax Capensis. Ils ont trois enfants, sans compter une fille adoptive (le porc-épic, mariée ellemême, et qui a deux enfants. Tous ces personnages,

la mante, ses enfants, et ses petits-enfants, au dire des Bushmen, ont été autrefois des hommes et des femmes. Ils appartenaient à la race primitive qui a précédé les Bushmen; maintenant ce sont des animaux 3

. »

Ces mêmes Bushmen « reconnaissent en la Pluie, ou l'Eau, un personnage surnaturel, objet de diverses croyances et pratiques. Souvent on se le représente comme un animal. Sous la forme d'un taureau, il enlève une jeune fille; sous celle d'un élan, il a été tué par un homme de la race primitive, et les conséquences de ce meurtre ont été désastreuses. On se le figure aussi, cependant, comme un animal qui vit dans un trou d'eau

4

.. Le vent est représenté comme ayant été auparavant un homme, qui a pris maintenant la forme d'un oiseau ».

Enfin, chez les Bantou, dont les institutions, assez diverses, sont en général plus avancées que celles des Bushmen, on décèle sans peine la présence de croyances mythiques du même genre que les précédentes. Pour n'en citer qu'un exemple, les baIla, de la Rhodesia du Nord, parlent, eux aussi, de « la période antique où les choses étaient encore fluides, avant que les hommes et les animaux eussent pris leur forme définitive

5

».

1

Kai DONNER, Bei den Samojeden in Sibirien, p. 82 (1926.

2

Ibid, p. 100.

3

J. SCHAPERA, The Khoisan peoples of South Africa, pp. 177-178.

4

Ibid, p. 179.

5

SMITH and DALE, The ila-speaking peoples of northern Rhodesia, II, pp. 337-338.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 149

*

**

En présence de ces faits, dont il serait facile de multiplier le nombre, on peut considérer comme acquise la réponse à la question posée au commencement de ce chapitre. La représentation du monde mythique, si nettement caractérisée dans les tribus australiennes et papoues étudiées plus haut, ne leur appartient pas en propre, ni exclusivement. Au contraire, dans un grand nombre de sociétés plus ou moins « primitives » des deux hémisphères, on retrouve, sinon la totalité de ses éléments essentiels, du moins les plus importants d'entre eux : la croyance à une période extratemporelle, ou, si l'on peut dire, prétemporelle, où le monde était autre qu'à présent; à l'existence, durant cette période, de héros civilisateurs, qui étaient à la fois hommes et animaux, inventeurs, fondateurs d'institutions, « créateurs » d'êtres et d'objets, ancêtres des groupes humains et des espèces vivantes actuelles; à la « fluidité » qui rendait possible, dans cette période, n'importe quelle transformation, puisque celle-ci ne rencontrait jamais, dans les lois de la nature ou dans la fixité des formes spécifiques, d'obstacle insurmontable, ni d'impossibilité physique.

Doit-on donc admettre que cette représentation du monde mythique (avec les éléments émotionnels, les pratiques et les cérémonies qu'elle comporte, se retrouve toujours à peu près semblable dans les sociétés primitives, quelle que soit la diversité de leurs institutions et du milieu où elles vivent ? Ce serait dépasser ce dont les faits témoignent. Ils nous montrent bien plutôt la nécessité de tenir compte, pour chaque société, (ou chaque groupe de sociétés, des conditions particulières où

elle a évolué, et, s'il est possible, de son histoire. Selon la remarque de M. Mauss 1

, on aurait dû

réserver le terme de « primitifs » pour les Australiens - les seuls en qui subsistent aujourd'hui des traits de l'homme paléolithique, - et, au sujet des autres sociétés, improprement dites primitives, distinguer celles qui sont néolithiques, et les autres, de civilisation plus avancée. De ce point de vue, on comprend que nulle part ailleurs (réserve faite des découvertes qui pourraient se produire dans l'avenir, on ne rencontre l'ensemble de croyances et de pratiques si caractéristiques que l'on observe en Australie et en NouvelleGuinée. Même là où les analogies sont indubitables et frappantes, des différences s'imposent aussi à l'attention.

Sans entrer dans un détail qui nous entraînerait loin, nous nous bornerons à signaler en quelques mots les plus remarquables de ces différences. D'abord, les mythes sacrés et secrets n'ont plus la même importance vitale que chez les tribus australiennes et papoues dont nous avons parlé. La reproduction périodique des espèces animales et végétales, et la permanence même des groupes humains, ne dépendent plus avant tout de la célébration régulière des cérémonies qui permettent aux hommes dûment initiés de communier avec les ancêtres mythiques.

Puis, ces ancêtres-animaux euxmêmes tendent a changer de caractère, à prendre une personnalité de traits plus ou moins accusés, à devenir enfin, avec le temps, des « divinités ». Ces personnages divins ne demeurent pas tous sur le même rang, comme les ancêtres-animaux, par exemple, en Australie centrale, d'après les descriptions de Spencer et Gillen, et de Strehlow. Ils forment des groupes, et parfois une hiérarchie, où ils se subordonnent les uns aux autres. En même temps, les cérémonies 1

Bulletin de la Société française de philosophie, 230 année, p. 26 (1923.

se transforment. Elles finissent par céder la place à un véritable culte, qui implique des fonctions sacerdotales. Celles-ci sont le plus souvent remplies par le chef, ou par le roi, intermédiaire obligé entre les membres vivants de la société et ses membres morts, et seul qualifié par s'adresser aux puissances invisibles et aux « dieux ».

Enfin les sacrifices, inconnus dans les tribus australiennes et papoues, apparaissent, et ils occupent dans le culte une place souvent fort importante.

Je ne dirai donc pas, comme l'a fait Durkheim dans son célèbre ouvrage, que les sociétés australiennes nous présentent les « formes élémentaires de la vie religieuse », mais plutôt que l'ensemble de croyances et pratiques qui a pris corps dans leurs mythes et leurs cérémonies constitue une « pré-religion ». Le sens de ce néologisme, dont je m'excuse, est suffisamment défini par ce qui a été exposé dans les chapitres précédents, au sujet du monde mythique, des ancêtres-animaux, des cérémonies, de l'expérience mystique, de la participation-imitation, *etc.* Il a au moins l'avantage de faire ressortir le point où je m'écarte des vues directrices du fondateur de l'Année sociologique. Dans sa pensée, si diverses que soient les formes que revêt la religion, qu'on la prenne dans les tribus australiennes, ou dans nos sociétés occidentales, ou en Extrême-Orient, ou ailleurs, elle demeure toujours semblable, pour ne pas dire identique, à ellemême dans son essence. - L'étude des faits m'a amené à une conception un peu différente. Il me paraît préférable de ne pas appliquer à tous les cas un concept si strictement défini. Je ne donnerai donc pas le nom de religion à l'ensemble de croyances et de cérémonies, exprimé par les mythes, qui a été décrit et analysé cidessus.

C'est seulement quand certains éléments de ce complexe s'affaiblissent et disparaissent, quand de nouveaux éléments y prennent place et se développent, qu'une religion proprement dite se forme et s'établit.

Distinguer ainsi « pré-religion » et « religion » ne tend nullement à les opposer.

Comment pourrait-on méconnaître tout ce qu'elles ont de commun, et que Durkheim a si bien mis en lumière ? J'ai montré moi-même que les émotions ressenties par les acteurs et les spectateurs, au cours des cérémonies, pourraient être dites « religieuses ». Le terme même de pré-religion, sans impliquer une évolution nécessaire, indique qu'il s'agit d'un stade auquel pourra succéder plus tard une religion au sens plein du mot. Mais il a paru utile de mettre l'accent sur les différences entre pré-religion et religion, au lieu d'insister, comme on l'a fait jusqu'à présent, sur les ressemblances.

On se prémunit ainsi contre de graves chances d'erreur. On risque moins de projeter, sur les faits quasi religieux que l'on constate dans ces sociétés, les plus primitives qu'il nous soit donné actuellement de connaître, des caractères qui n'apparaissent que dans des sociétés plus avancées.

III

Passage de la « pré-religion » à des religions proprement dites.

Retourà la table des matières

Ce n’est pas ici le lieu d’étudier le changement qui fait succéder, plus ou moins vite, à ce que j’appelle la pré-religion, des religions et des cultes proprement dits.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 151

Retenons seulement que les modalités en sont complexes et variées, et qu’il est loin de s’accomplir par la substitution régulière d’un état d’ensemble à un autre. Très souvent, en fait, des croyances et des pratiques en voie de disparition continuent de vivre, mêlées avec d’autres plus récentes, qui devraient logiquement les exclure. Ou bien, déjà disparues, parfois depuis longtemps, elles ont laissé des traces indéfiniment persistantes, dont le sens a fini par n’être plus connu de personne.

N’est-il pas remarquable, par exemple, que dans toutes les régions du globe, les religions déjà formées aient connu des divinités de nature mixte, mi-anthropomorphes, mi-zoomorphes, semblables en cela aux « ancêtres mythiques » dont il a été question plus haut ? Nombre de tribus indiennes de l’Amérique du Nord possèdent un cycle de mythes touchant un « Civilisateur », qui est aussi un Trickster (joueur de tours, et un Transformer. Ce héros, « créateur » et doué de grands pouvoirs, a une individualité, on peut même dire, une personnalité bien plus tranchée que les ancêtres-animaux et les héros mythiques des Australiens et des Papous. Il n’en est pas moins appelé Coyote, ou Corbeau, ou Aigle, ou Lièvre, ou Araignée, *etc.* Ce n’est pas là simplement un nom qu’on lui donne. Il est réellement à la fois homme et animal. Il participe des deux natures. De même, dans l’ancien monde, nous voyons persister longtemps, un peu partout, le culte de dieux à forme partiellement animale: dans les religions de l’Inde et de l’Extrême-Orient, comme dans celles du monde

méditerranéen, en Égypte, en Asie Mineure, en Crète et même en Grèce, où des divinités à forme animale se sont maintenues jusqu'à l'époque classique, dans quelques régions reculées et attardées, comme l'Arcadie. Il s'en rencontre de pareilles dans les mythologies celtique, germanique, scandinave, slave, *etc.* Bref, le zoomorphisme, au moins partiel, des êtres divins semble avoir été longtemps à peu près universel.

Les représentations plastiques des dieux témoignent abondamment de cette persistance.

Dans toutes les parties du monde leurs images - peintures, dessins, sculptures, gravures - ont traduit de la façon la plus expressive, et la plus parlante, cette dualité de nature: corps humain à tête d'animal, ou corps d'animal à visage humain; moitié supérieure du corps humaine, tandis que les membres inférieurs sont d'un animal, ou inversement, *etc.* Parfois, dans une effigie tout humaine, un seul membre ou une extrémité seulement rappellera l'animal. Une tradition tenace a perpétué ces figures composites à travers les siècles. Là où se maintenait, avec les mythes, la croyance aux ancêtres mihumains mianimaux, le sens de ces images restait clair. Au fur et à mesure que la pré-religion cédait la place à des religions et à des cultes proprement dits, il s'est peu à peu obscurci. A la fin, ces figures n'ont plus été que des énigmes, bizarres ou ridicules aux yeux du sens commun.

On peut en dire autant des masques animaux, ou mihumains mianimaux, parfois si extraordinaires, si fantastiques, en usage dans les danses et les cérémonies de tant de sociétés. Pour les premiers qui les ont fabriqués et portés, ils ne comportaient nulle étrangeté. Ils ne faisaient que traduire les formes d'êtres que leurs auteurs avaient dans l'esprit. Par exemple, von den Steinen a vu, chez les Bakairi, des masques de danse « dont les deux plus beaux étaient appelés « images de piranya ». Les joues sont peintes en rouge. Les masques représentent la grande espèce de piranya (poisson redoutable des fleuves de ce pays. Le plus bel ornement de ces deux masques consiste en de splendides plumes d'arara, plantées dans la cloison du nez, laquelle est très allongée. Les Indiens sont donc si loin de se sentir obligés de donner à l'animal représenté sa physionomie

zoologique, qu’ils lui percent la cloison nasale comme ils Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 152

le font sur euxmêmes, et qu’ils l’ornent de plumes

1

». Sous le poisson ils voient

l’homme, et sous l’homme le poisson. Le masque réalise aux yeux de tous l’unité de la double nature qui caractérise un être de la période mythique. Souvent, longtemps après qu’elle eut cessé d’être sentie, ou même comprise, il en a perpétué l’image.

IV

La persistance des croyances et des pratiques « pré-religieuses ».

Retourà la table des matières

Pareillement, dans les sociétés d'Australie et de NouvelleGuinée considérées plus haut, une participation intime unit les ancêtres-animaux à certains emplacements dont ils sont inséparables. C'est là que doivent se célébrer obligatoirement, au commencement d'une saison déterminée, les cérémonies de multiplication ou de fécondité. Ces « centres totémiques locaux » perdent de leur importance en même temps que les ancêtres-animaux euxmêmes. Mais, pas plus qu'eux, ils ne disparaissent tout d'un coup. De même que chez beaucoup de divinités persiste, au moins en partie, la forme animale d'un ancêtre mythique, de même, tout en devenant un objet de culte pour une tribu entière ou un groupe de tribus, une divinité reste cependant locale. Fait observé bien souvent dans les religions du monde méditerranéen, comme ailleurs. Il arrive qu'une divinité soit locale en plusieurs endroits à la fois : vestige peutêtre de la présence simultanée ou successive d'un ancêtre mythique en plusieurs centres où les cérémonies avaient lieu. Avec le temps, il devient difficile de savoir si un emplacement est sacré à cause de l'autel ou du temple qu'on y a élevé à un être divin, ou si un autel ou un temple n'a pas été construit là parce qu'une très ancienne tradition mythique avait consacré le lieu.

En même temps que les centres locaux dits totémiques, tendaient à disparaître, comme on l'a vu, les cérémonies qui s'y célébraient. Il en est pourtant une qui a généralement survécu. Il est vrai qu'elle n'avait pas pour objet d'obtenir la multiplication et la croissance d'une espèce végétale ou animale. La cérémonie d'initiation, qui subsiste aujourd'hui chez un grand nombre de tribus plus ou moins primitives, poursuit une fin encore essentielle et plus vitale. Elle seule peut intégrer au groupe les jeunes garçons parvenus à la puberté, c'est-à- dire assurer leur « naissance » sociale, et en

faire des hommes capables de transmettre à leur tour à leurs descendants les secrets sacrés, à défaut desquels la tribu ne pourrait continuer de vivre. De là, l'extraordinaire ténacité de cette tradition. De là, le mystère dont s'enveloppent les symboles et les épreuves qui garantissent l'efficacité des cérémonies d'initiation, à tel point que, bien souvent, des blancs en contact quotidien avec les indigènes sont restés dans une ignorance à peu près complète de ce qui s'y passe. « Ces pratiques mystérieuses, dit un observateur, pénètrent profondément dans l'organisation politique de l'ensemble du peuple. C'est pourquoi elles se maintiennent toujours. » Les missionnaires en ont fait l'expérience, particulièrement en Afrique. Devant une résistance si opiniâtre, certains d'entre eux se sont demandé, si, au lieu de s'obstiner à les extirper, il ne serait 1

K. von den STEINEN, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, p. 273.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 153

pas plus sage de les laisser subsister, en les accommodant aux exigences essentielles de la morale chrétienne. On éviterait ainsi le risque de blesser mortellement la vie même du groupe social.

V

Transition insensible des mythes aux légendes et aux contes

Retourà la table des matières

Avec le temps, et surtout au fur et à mesure que de nouvelles croyances religieuses s'établissent, que des cultes proprement dits s'organisent, les mythes sacrés et secrets perdent de leur importance vitale pour le groupe. On ne les cache plus jalousement aux non-initiés, aux femmes et aux enfants. Peu à peu connus de tous, ils tendent à se rapprocher toujours davantage des légendes et des contes, patrimoine commun des membres de la tribu. Du même coup s'affaiblissent progressivement, jusqu'à disparaître, les sentiments de respect quasi religieux que ces mythes inspiraient, l'atmosphère émotionnelle qui les enveloppait, le soin qu'en prenaient ceux qui en avaient le dépôt. De sacrés, ils deviennent profanes. Cependant, leur contenu demeure à peu près le même: aventures et hauts faits d'ancêtres-animaux et de héros civilisateurs, transformations instantanées et fréquentes, êtres doués de pouvoirs extraordinaires, « fluidité » générale de tout ce qui existe, *etc.* Or cette représentation du monde qui caractérise les mythes, on la trouve aussi sous-jacente aux légendes et aux contes. L'esprit des indigènes passe donc des uns aux autres sans avoir le moins du monde le sentiment qu'il a changé de plan. Une même histoire recueillie par M. Wirz chez les Marindanim, et par M. Landtman chez les Papous de Kiwai, assez proches voisins les uns des autres, est appelée mythe par le premier, et conte populaire par le second.

Que le mythe, devenant profane, prenne si facilement place parmi les légendes et les simples histoires, le fait s'explique par l'orientation propre à la mentalité primitive, et par sa façon de se représenter les relations du monde mythique avec le nôtre. Sans doute, pour elle, le monde mythique est une « surnature ». Mais aucun hiatus, aucune barrière ne s'interpose entre lui et le monde actuel. Surnature et nature ne s'opposent pas l'une à l'autre comme deux réalités distinctes ou antagonistes. Les êtres du monde mythique diffèrent beaucoup, il est vrai, des êtres correspondants du nôtre:

entendez qu'ils possédaient de nombreux pouvoirs magiques dont ceux-ci sont dépourvus, et qu'ils jouissaient au plus haut degré de facultés dont les êtres d'aujourd'hui ne possèdent que de faibles restes. Cependant, la différence n'est que du plus au moins.

Les êtres de la nature actuelle sont en petit, au diminutif, ce que ceux de la surnature étaient au superlatif, en grand. On se rappelle l'idée que la mentalité primitive se fait de la croissance des êtres vivants, hommes, animaux et plantes. Quand il s'agit d'êtres surnaturels, mythiques, cette croissance est merveilleusement rapide. Un cocotier pousse en une nuit. Le lendemain matin, ses noix sont déjà mûres. Un enfant à peine né marche, mange et parle : en quelques heures, il est adulte, il agit en héros, *etc.*

Cette vitesse extraordinaire s'explique par la force magique particulièrement intense Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 154

qui anime ces prodiges. Mais, à l'ordinaire, si les cocotiers croissent, si les enfants grandissent, ce n'est pas par l'effet de lois naturelles dont le primitif n'a pas le moindre soupçon ; c'est, selon lui, sous l'action d'une force du même genre, quoique beaucoup moins puissante, que dans les cas de prodige

1

. De même, si la « fluidité »

du monde mythique est incomparablement plus grande que celle du monde actuel, toutes deux sont cependant du même ordre. Les transformations qui se produisent encore aujourd'hui doivent se comprendre d'après celles dont le monde mythique était constamment le théâtre.

Dès lors, on voit pourquoi les interventions si fréquentes des forces surnaturelles dans le cours ordinaire des choses, loin de troubler la mentalité primitive, lui paraissent aller de soi. Elles ne font Pas violence à la nature, elles n'en compromettent pas l'ordre. Elles rendent compte des seuls êtres et des seuls événements qui aient besoin d'être expliqués: c'est-à- dire, de ceux qui sont extraordinaires ou étranges. Et, du même coup,

on comprend comment ces esprits sont toujours prêts à se satisfaire d'un mythe.

1

Cf. supra, ch. IV.

Chapitre VII

LE MONDE MYTHIQUE

ET LE FOLKLORE

Retourà la table des matières

La représentation du monde mythique, telle que nous l'avons constatée chez certaines tribus du Centre et du Nord-Ouest de l'Australie, et de la NouvelleGuinée hollandaise, ne leur appartient pas en propre. Elle ne semble pas être étroitement solidaire de leurs institutions. Nous en avons retrouvé, sinon la totalité, du moins des éléments essentiels, dans les croyances et les pratiques de sociétés très différentes de celles-là, et dissemblables aussi entre elles. Elle aurait ainsi, malgré la diversité de ces sociétés, un caractère de généralité-on pourrait presque dire d'universalité. Pour achever d'en donner la preuve, il nous reste à montrer que cette même représentation du monde mythique est également impliquée dans le folklore de ces diverses sociétés, qui comprend, avec les mythes profanes ou devenus tels, les légendes et les contes. Il ne saurait être question de parcourir ici cet immense domaine. Aussi bien n'est-ce pas indispensable pour notre objet. Un petit nombre de faits significatifs pourra sans doute y représenter les autres, et fournir la démonstration cherchée.

Commençons, comme il est naturel, par l'examen du folklore des sociétés les plus « primitives ». Nous savons que des mythes sacrés aux profanes la transition est insensible quant à leur contenu. Sans doute, ceux-ci n'exposent plus de préférence une sorte de Genèse, qui relate les hauts faits et les pérégrinations des ancêtres semihumains, semi-animaux, de qui sont issus les espèces et les clans, fondateurs des institutions, inventeurs des techniques, civilisateurs, *etc.* Mais le monde y reste « fluide »; il n'est pas de transformation si merveilleuse qui ne s'y accomplisse encore en un clin d'oeil. Constamment, tel ou tel personnage y passe de la forme humaine à Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive.

celle d’un animal, ou vice versa, sans même que le récit en avertisse. Les mythes et contes qui ont ainsi pour théâtre le monde de la « fluidité » sont innombrables. En voici quelques-uns à titre d’exemples, pris dans le folklore des Marindanim et de Kiwai.

I

Le folklore des Marindanim.

Retourà la table des matières

Un héros, Teìmbrè, en rentrant dans sa hutte, voit un serpent enroulé autour de son arc, et ne peut pas l'en détacher. Il s'en va. Le serpent se change en une belle jeune fille. Elle fait le ménage et la cuisine. L'homme revient, et dit : « Qui a fait cela ? Ce ne peut être mon chien. » Le serpent a repris sa place autour de l'arc.

Teìmbrè sort de nouveau, et il emmène son chien. Quand il revient à l'improviste, il surprend la jeune fille, et il en fait sa femme. Le serpent a disparu 1

.

Les êtres capables de prendre ainsi à volonté telle ou telle forme sont des Dema, c'est-à- dire doués de pouvoirs magiques propres à la période mythique. Souvent le mythe le dit en termes exprès. « Le ndik (ndik dema) (sorte de héron, et l'aigle de mer (aigle dema) étaient amis de longue date. Ils se trouvaient ensemble à Darir, dans le marais, où chaque jour ils cherchaient des poissons. Mais les gens du village ne savaient pas que c'étaient des Dema, car ils ne se transformaient en oiseaux que lorsqu'ils étaient seuls et loin du village, pour pêcher dans le marais. » Le fils de l'aigle de mer découvre que son père est un Dema qui se transforme en oiseau, et il avertit sa mère. L'aigle s'en aperçoit, et avant que la femme trahisse son secret, il la fait tuer par son ami

2

. - Une jeune fille voit un kangourou près d'une source et cherche à s'en emparer. Le lendemain, quand elle vient puiser de l'eau, un jeune homme paré de beaux ornements l'attendait. C'était le kangourou dema. « Ne veux-tu pas venir avec moi ? ». Le jour suivant, il l'enlève. On cherche partout la disparue.

Alors Sama-nimb sort de la forêt, et elle dit à sa mère que Jano n'est pas un homme véritable, mais un Dema qui peut se

transformer en kangourou 3

.

Quand le Dema capable de changer ainsi de forme abuse de ce pouvoir (comme il arrive le plus souvent dans ces mythes, on venge ses victimes. « Nazr captura vivant un petit porc (qui était né d'un homme, dans l'intention de l'élever, et il en confia le soin à ses Nakari (jeunes filles suivantes, Sangam et Samaz. Ce porc cependant était aussi un Dema. Tantôt il se transformait en jeune homme, tantôt en porc. Pendant le jour, c'était un porc qui n'avait rien d'extraordinaire ; la nuit, près de Samaz et de Sangam, il se transformait en jeune homme, et il abusait de ces jeunes filles. Personne 1

P. WIRZ, Die Marindanim von holländisch-Süd- Neu-Guinea, Il, p. 105.

2

Ibid, Il, p. 113.

3

Ibid, Il, pp. 107-108.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 157

n'avait rien remarqué de ce manège, jusqu'au jour où leur mère trouva dans la hutte une sorte de bande molletière, qui ne pouvait appartenir qu'à un homme. Elle découvre que le porc est un Dema, et elle révèle ce qu'elle a vu. On décide de le tuer.

Nazr y donne son consentement

1

. »

Ces Dema mihumains mianimaux redoutent donc que leur double nature ne soit connue. On en a vu un tout à l'heure qui fait tuer sa femme, de crainte qu'elle ne le démasque.

« Le crocodile (dema) et l'aigle (dema) étaient frères. Ils habitaient à l'embouchure du Bian, sur la rive gauche, près de

l'île Walinau. Le crocodile vivait sur la plage, l'aigle sur un grand arbre, au bord de la mer. Un jour, les frères aperçurent deux jeunes filles qui s'avançaient sur la plage. Le jeune homme-aigle (il s'était vite transformé en homme) leur cria: « Où voulez-vous aller ? » -Nous voulons passer à Walinau, où il y a une fête, mais nous ne trouvons pas de canot pour traverser. - Ne vous tourmentez pas, répliquèrent d'une seule voix le crocodile-jeune homme et l'aiglejeune homme, nous allons vous porter de l'autre côté de l'eau. Alors, une des jeunes filles s'assit sur le dos du crocodile-jeune homme, l'autre, sur celui de l'aiglejeune homme. Au même moment, ils reprirent leur forme animale. Rapidement, le crocodile rampa jusque dans la mer avec sa proie, et l'aigle vola avec la sienne jusqu'à son nid dans l'arbre. il y vit avec elle; elle finit par s'échapper 2

. »

Les jeunes filles causaient avec deux jeunes hommes. Tout d'un coup, elles se trouvent au pouvoir d'un crocodile et d'un aigle. La transformation a été instantanée.

Comment s'opère un changement si prodigieux ? Le Papou ne se le demande pas.

Tout s'explique suffisamment par le pouvoir des Dema ; qu'y aurait-il à chercher davantage ? La question de savoir si une transformation de ce genre est possible ne se pose pas à son esprit. Un scolastique aurait dit qu'il conclut toujours, sans y penser, ab actu ad posse. Cela arrive, donc cela était possible. Von den Steinen a insisté avec raison sur cette habitude mentale des primitifs. Par exemple, les Bakairi disent que les Trumai, leurs voisins, habitent au fond du fleuve.- « Mais ce n'est pas possible! Les Trumai ne sont pas des poissons ce sont des hommes, ils ne peuvent pas vivre dans l'eau »- Cet argument ne fait aucune impression sur les Bakairi. Leur conviction n'en est nullement ébranlée. A leurs yeux, une chose est sûre: les Trumai, en fait, habitent le fond du fleuve. C'est là qu'ils dorment, la nuit. De savoir comment des hommes peuvent vivre dans l'eau, ce n'est pas leur affaire. Au reste, que les Trumai soient à la fois des hommes et des animaux aquatiques, ce n'est pas plus difficile à admettre que

tant d'autres dualités de nature, dont parlent les mythes, sans que personne les mette en doute.

La fluidité de la période mythique se retrouve donc entière dans ce monde du folklore, et même dans celui de l'expérience positive, dès qu'un être assez puissant, un Dema, y fait sentir son action. Ainsi, dans un mythe des Marindanim, « une chienne (dema) mit au monde un petit garçon

3

». Les indigènes reconnaîtront que le fait n'est

pas ordinaire, mais n'en concluront pas qu'il est impossibled'autant que, tout mythe mis à part, il peut très bien se produire, par exception. « De temps en temps, dit M.

1

Ibid, Il, p. 171.

2

Ibid, II, pp. 133-134.

3

Ibid, Il, p. 149.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 158

Wirz, le bruit court, parmi les indigènes, qu'un enfant a été engendré par un chien, ou est né d'une chienne. En tout cas, ils sont convaincus que cela se peut 1

. »

On ne sera donc pas surpris que leur folklore fourmille de transformations, encore plus fabuleuses que les précédentes. Ils ne les jugent pas telles ; leur monde étant réellement « fluide », la forme extérieure des êtres n'y est, selon l'expression déjà citée de lm Thurn, qu'un « accident ». En voici deux exemples caractéristiques.

« Bientôt la mer arracha le poteau, et il fut ballotté par les vagues. Tout à coup, sans que personne S'en aperçût, il lui poussa quatre pattes ; une de ses extrémités se transforma en

tête, l'autre, en queue. Le morceau de bois s'était changé en crocodile.

Il se mit à ramper lentement du côté où les enfants se baignaient, pour les saisir. Il en happe un. Une vieille femme l'a vu, et elle avertit les hommes, qui accourent avec leurs ares. Mais ils ne voient rien, qu'une pièce de bois ballottée de-ci, de-là, sur le rivage. « Attendez un instant! dit la vieille, ce morceau de bois va tout de suite se retransformer en crocodile, si un enfant qui se baigne s'approche de lui. » Ce qui arrive en effet. On tire sur l'animal; il disparaît. Il faut aller le chercher sous l'eau. Un des garçons, le plus hardi, se risque, et plonge avec une corde. Mais le crocodile avait au fond de la mer sa demeure, garnie des têtes de ses victimes. Ce n'était pas un crocodile ordinaire, mais un Dema. On le tue: de ses os naît un palmier sago 2

.. » On

peut expliquer l'origine de ce mythe, comme le fait M. Wirz, du point de vue psychologique, par la ressemblance, en effet très frappante, d'un crocodile qui gît parfaitement immobile au bord de l'eau, avec un tronc d'arbre. Le mythe dit simplement que c'est un Dema, qu'il peut donc changer et rechanger de forme à volonté, et revivre quand on l'a tué.

« Iagrivãr avait épousé une Iwag (jeune fille mythique. Un jour qu'ils se rendaient à leur plantation, elle le vit se transformer en serpent, et retourner la terre avec sa queue, afin d'avoir moins de peine à la travailler, et d'y mettre moins de temps. La jeune femme courut au village et dit aux gens: « Le jeune homme que j'ai « épousé est un Dema! il peut se changer en serpent! » Iagriwãr quitte le pays. Il faut traverser un bras de mer; on n'a pas de canot. « Soyez sans inquiétude, dit-il; je « vais vous en procurer un. » Aussitôt il s'allonge, prend une forme incurvée, et devient luimême un canot. La nuit suivante, tandis que les gens célèbrent une fête, chantent et dansent, Iagriwãr, de nouveau transformé en serpent, rampe vers le village 3

. » Dans un monde

peuplé de tels Dema, quelle transformation pourrait être exclue, puisqu'on n'a pas à se demander comment elles se réalisent ?

D'autres mythes, cependant, donnent quelques détails sur ce dernier point, et spécifient les procédés employés pour passer d'une forme à l'autre. Ainsi, dans un mythe Marind, « ne restèrent au village que le père et l'oncle du jeune homme. Celuici se rendit dans la forêt; il y tailla dans du bois de grands becs d'une forme particulière (comme en ont les toucans, et prépara toute sorte d'ornements avec des plumes. Puis, emportant tout cela, il retourna au village où il avait laissé son père et son oncle; il leur donna à chacun un bec de toucan, et un ornement de plumes qu'ils s'attachèrent aux épaules comme des ailes. Ils se fixèrent aussi le bec sur le nez.

« Venez, nous allons apprendre à voler, dit le jeune homme, et il les conduisit dans la forêt à un tréteau élevé au-dessus du sol, qu'il avait construit avec des tiges de 1

Ibid, II, p. 164.

2

Ibid, Il, p. 122-123.

3

Ibid, Il, p. 75.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 159

palmier. Ils y grimpèrent tous les trois, et essayèrent d'en descendre en volant, d'abord d'une faible hauteur, puis en partant de plus en plus haut, et enfin ils surent voler. Ils deviennent ainsi de vrais toucans. Les femmes arrivent de leurs jardins, se rendent compte de ce qui s'est passé, et se transforment, elles aussi, en oiseaux 1

. »

II

Spécimens de contes de l’île Kiwai.

Retourà la table des matières

Cette méthode pour se transformer soi-même en oiseau, le Marind la croit encore actuellement usitée dans son village par les sorciers (en qui survivent certains des pouvoirs magiques des Dema. « Un sorcier expérimenté connaît un charme pour se transporter, sans être vu, par la voie des airs, dans un endroit éloigné. Il ne jouit pourtant de cette faculté qu’après avoir mangé la graisse d’un certain oiseau qui vole bien, et il faut, en outre, qu’il ait jeûné un certain temps, pour se rendre léger. Il va alors à une sorte de loge, qu’il a construite dans la forêt avec des feuilles de palmier, et il se garnit le haut des bras et les avant-bras avec les longues plumes d’un héron.

Enfin, il met le feu à la petite hutte sans la quitter. la fumée et les flammes doivent le soulever en l’air, et, comme un oiseau, il vole vers l’endroit où il veut aller. La graisse qu’il a avalée a pour objet de transférer au corps du sorcier la faculté de voler que possède l’oiseau

2

. » Pour atteindre son but, le sorcier a donc recours à plusieurs procédés. Mais, de même que l’empennage de ses bras, ils doivent tous leur efficacité, comme dans le mythe, au pouvoir magique dont il a le privilège.

Chez les Papous de l’île Kiwai, M. Landtman a recueilli une riche collection de contes populaires. Ce folklore, et en particulier les contes d’animaux, rappellent de près ceux des Marindanim: même « fluidité » des êtres et des objets, même dualité d’êtres qui sont à la fois hommes et animaux. Mêmes transformations merveilleuses acceptées pour vraies sans difficulté, et mêmes procédés magiques pour les réaliser, *etc.* Pour aider à comprendre ce qu’elles sont aux yeux de l’indigène, je ne puis mieux faire que de résumer un de ces contes caractéristiques, en regrettant de devoir en abréger les détails.

Un certain garçon, Iasa, avait le corps couvert d'ulcères, et restait toujours à la maison. Personne ne vivait là, que lui, et quelques jeunes filles. Chaque jour, un petit nombre d'entre elles allait faire du sago; les autres se rendaient à la pêche aux crabes.

Seule, une jeune fille avait pitié du garçon; elle prenait un petit morceau de sago, et le lui jetait d'un peu loin. Les autres ne faisaient nulle attention à lui. Un jour, il va se baigner dans la mer, et il guette un héron blanc qu'il avait déjà vu sur la plage.

L'oiseau vient; il le tire, lui brise les deux pattes, et s'en empare. Il l'emporte chez lui, arrache les longues plumes, et se les attache sur le dos. Il en fixe quelques-unes à chacun de ses bras, dont il fait ainsi des ailes. Il remplace ses yeux par ceux de 1

Ibid, II, p. 74.

2

Ibid, III, p. 74.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 160

l'oiseau, et il en prend le bec. En se frottant le corps, il le fait se couvrir tout entier de plumes, et il emprunte aussi les pattes de l'oiseau. Ce n'était plus un homme, il était devenu oiseau. Il bat des ailes par manière d'essai, il se dit « Oh 1 je suis vraiment un pigeon blanc (un oiseau) » (à l'intérieur, c'est encore un homme, à la surface, sa peau est celle d'un oiseau. Après quelque temps, il ôte sa peau d'oiseau et la cache. Il reprend la forme humaine avec sa peau pleine d'ulcères.

« La jeune fille qui seule s'occupe de lui s'aperçoit « à son oeil » que sa maladie est feinte. Toutes s'en vont comme à l'ordinaire. Resté seul, le garçon ôte sa peau endommagée, la roule, et la met de côté auprès de son lit. Il prend la peau d'oiseau là où il l'avait cachée, la met, et s'envole vers l'endroit où les jeunes filles pêchent des crabes. Il suit celle qui est bonne pour lui. Elle remarque cet oiseau, et elle comprend que c'est lui le garçon qu'elle soigne. Elle essaie de l'attraper. « Pêche donc tes crabes! », lui disent les autres. La

jeune fille abandonne la poursuite. Le héron prend son vol et retourne à la maison. Là, le garçon ôte et cache la peau d'oiseau, et reprend sa peau de malade.

Ce manège dure quelque temps. « Un jour, tandis que les autres partent à la pêche, la jeune fille reste en arrière, et se cache dans les buissons près de la maison. Elle voulait découvrir le secret de l'oiseau, car, en regardant ses yeux, elle avait pensé: « Dans cette peau, il y a un homme sain. Je crois qu'il se moque de nous tout le temps. »

« L'homme se leva et promena les yeux autour de lui. " Plus personne ici! ", et la jeune fille, épiant l'intérieur de la maison, le vit ôter sa peau malade. " Oh! il se défait de sa peau ! C'est un homme sain! Oh! ce sera mon mari! Aucune de ces femmes ne l'a deviné; moi, je le découvre aujourd'hui ! " Elle le voit mettre la peau d'oiseau. " Oh! il se met cette peau de pigeon! Oh! il s'envole! .. " »

« Elle rentre dans la maison, et elle y trouve la peau humaine pleine d'ulcères. Elle se dit: " Je vais la brûler. Il ne faut pas qu'il la remette, pour nous tromper ", et elle la jette au feu. Elle place son lit près de celui du garçon, et elle se prépare à se battre avec les autres filles s'il le faut.

« L'oiseau revient à la maison, où elle l'attendait. Sans se douter de rien, il monte l'échelle, enlève sa peau d'oiseau, et, la tenant à la main, il entre dans la maison sous sa forme naturelle. La jeune fille lui saisit la main, et lui enlève vivement le vêtement de plumes en disant: " Pourquoi vous cachez-vous toujours sous cette peau malade ?

Cet endroit-ci ne vaut rien, il manque d'hommes. Vous serez mon homme. " » Lui, sans dire mot, s'assied sur le plancher, la tête basse. " Elle a découvert ce que je suis! " Il regarde autour de lui. " Tous mes vêtements (sa peau de malade) sont brûlés; ma peau d'oiseau, elle me l'a enlevée de la main! "»

La jeune fille roule la peau d'oiseau dans une petite natte, et la cache dans le jupon végétal qu'elle porte par-devant. Les autre jeunes filles arrivent, et toutes se disputent l'homme. Celle qui l'a découvert lui rend sa peau d'oiseau, et il la met, *etc.*

Ainsi, à l'île Kiwai, comme chez les Marindanim, un personnage mythique qui veut voler se met des ailes, c'est-à-dire, garnit de plumes ses bras et ses épaules. Ce 1

G. LANDTMAN, Folktales of the Kiwai Papuans, pp. 493-496. Acta societatis scientiarum fennicae, XLVI1 (1917.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 161

faisant, grâce à son pouvoir magique, il devient oiseau, pour reprendre d'ailleurs la forme humaine, dès qu'il les ôte. De plus, ce conte jette quelque lumière sur ce que ces Papous entendent par « transformation ». Le jeune garçon dont il narre l'aventure y apparaît sous trois formes. Tantôt c'est un garçon couvert d'ulcères, indifférent aux jeunes filles, excepté à celle qui, compatissante, s'occupe un peu de lui ; tantôt un beau jeune homme parfaitement sain, avec qui elle compte se marier, et que les autres lui disputent; tantôt enfin un oiseau couvert de plumes et pourvu de longues ailes.

Or, passer de l'une de ces formes à l'une des deux autres consiste uniquement, pour lui, à sortir d'une peau, (d'un « vêtement », pour entrer dans une autre. La transformation du jeune homme bien fait en oiseau s'opère exactement comme celle du malade en garçon sain et appétissant. Dans ce dernier cas, il ôte sa peau couverte d'ulcères (qu'il met soigneusement de côté, pour s'en revêtir de nouveau à l'occasion.

De même, pour se faire oiseau, il entre dans son « vêtement de plumes », et il se met des ailes. Pour se retrouver homme, il n'aura qu'à les enlever.

Il ne faut donc pas donner ici au mot « transformation » un sens fort et plein. Sans doute, un changement de forme a lieu, mais il laisse intacte l'identité de l'être qui, humain d'ordinaire, apparaît maintenant en oiseau. C'est encore le même individu: il a seulement changé de « vêtement », de « peau ». Sur son corps d'homme il a mis un « vêtement de plumes ». Néanmoins, aussi longtemps qu'il le porte, tout en demeurant luimême, il n'est plus homme, il est oiseau. Il peut se soutenir dans les airs, y franchir de grandes distances, s'élever très haut en volant. Il ne s'agit donc pas d'un simple

changement de costume; bien que l'identité subjective subsiste, l'être humain a fait place à l'oiseau. Pour comprendre une transformation de ce genre (dans la mesure où elle peut être rendue intelligible, il convient de la rapprocher de la dualitéunité que nous avons rencontrée chez les hommeskangourous, hommes-chats sauvages, hommes-canards, hommes-souris, etc, dans les mythes recueillis par Spencer et Gillen et par Strehlow. Ces êtres mixtes sont à la fois hommes et animaux. Mais, à chaque moment, ils ne peuvent apparaître que sous une seule des deux formes. Si l'un d'eux par exemple, se montre en homme, l'animal qu'il est aussi reste alors invisible, sous-jacent. S'il apparaît en animal, c'est l'homme qui, à cet instant, demeure inaperçu.

Quoique absent en apparence, il est pourtant présent (ce que réalisent ingénieusement les masques a volet des Eskimo. La « transformation » dont il s'agit dans les mythes et les contes repose en général sur une dualitéunité de ce type. Quand la renarde « devient » femme, sous la forme humaine la renarde subsiste; lorsqu'elle est renarde, sous cette forme animale la femme est présente. Le passage d'une de ces formes à l'autre se réalise par le changement de vêtement ou de peau.

Ce changement est bien une transformation, puisque « peau », chez ces primitifs, équivaut à « corps ». Dans le conte que je viens de résumer, pour empêcher le jeune garçon de se retransformer en malade, la jeune fille jette au feu la peau couverte d'ulcères qu'il a laissée à la maison; et, pour qu'il ne puisse redevenir oiseau, elle lui enlève par surprise le vêtement de plumes qu'il tient à la main. Il sait alors que ses transformations ne sont plus possibles. Il se résigne.

Se donner des ailes en se collant des plumes d'oiseau sur les épaules et les bras, est le procédé le plus souvent employé dans ces contes pour devenir oiseau. Mais il y en a d'autres. Par exemple, dans un conte de l'île Kiwai, « .. elle prit une plume d'oiseau de paradis, se la mit dans la bouche et la suça. Cela la transforma en oiseau de paradis, et les gens essayèrent de l'attraper: mais elle s'envola plus loin, en jetant le cri habituel de ces oiseaux: kóu, kóu, kóu. Perchée sur un grand arbre, elle retira la plume de sa bouche, et redevint jeune fille.

Elle dit aux gens: « Laissez-nous tran-Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 162

quilles. Mon « frère et moi, nous ne sommes pas des êtres humains, « nous sommes des casoars. » Elle se transforma encore en oiseau, et s'envola pour tout de bon 1

». -Dans

un autre conte, «la jeune fille avait une plume d'un petit oiseau appelé girinierie. Elle se la mit dans la bouche et la suça: au même moment, elle devint cet oiseau. La jeune fille vola vers sa mère, retira la plume de sa bouche, et reprit la forme humaine

2

».- Ailleurs, au lieu de sucer la plume, on l'avale. « En avalant une plume de toucan, il se transforma en un oiseau de cette espèce, et s'envola à l'île Tudu

3

. » - « Ils essayèrent de frapper Gurume, mais il s'enfuit, jetant loin de lui ses ornements tout en courant, avec, derrière lui, les gens ardents à le poursuivre. Au bout de quelque temps, il se mit une plume dans la bouche, et l'avala, se transformant ainsi en un oiseau appelé kekesio. Sous cette forme d'oiseau, il se posa sur la tête d'un de ses poursuivants

4

. »

Les plumes sont une appartenance de l'oiseau, sa peau, son corps; elles sont ainsi l'oiseau luimême. S'en revêtir, en sucer ou en avaler une, c'est donc participer à l'oiseau, et, si l'on possède le pouvoir magique nécessaire, un moyen assuré de se transformer en lui. Ainsi font les héros mythiques, et les personnages des contes, qui, en leur qualité de Dema, ont aussi ce pouvoir. Pour la même raison, les plumes ont une vertu magique particulière. On en garnit les flèches. Elles servent souvent d'ornements. Les premiers qui en ont paré leur chevelure se flattaient sans doute de faire passer en eux quelque chose de cette vertu.

Ces hommes capables de se transformer en animaux, quand il leur plaît, et de reprendre à volonté leur forme humaine, semblables en cela aux êtres mihumains mianimaux des mythes sacrés d'Australie et de NouvelleGuinée, s'unissent à des femmes dans les contes. Ces unions sont fécondes. Le plus souvent, la femme ignore la dualité de nature de l'homme. Dans un conte de l'île Kiwai, Tiburi voit une jeune fille qui s'est déshabillée pour pêcher. Il se transforme en serpent, il nage sous l'eau jusqu'à elle, et il a des relations sexuelles avec elle sans qu'elle le sache, car elle est dans l'eau jusqu'à la poitrine. Il fait de même les jours suivants. Elle a un enfant de lui.

« Une nuit, Tiburi est informé, en songe, de la naissance de son fils. Il se transforme en serpent, et se rend chez la femme. « N'ayez pas peur ! Votre mari, c'est moi. » Le serpent lèche le petit enfant, et, voyant cela, One comprit qu'il était son mari.

« Nivia grandit. On lui donna un petit arc et des flèches. Il demanda qui était son père, et One lui dit comment elle l'avait conçu. Tiburi rêva de nouveau de son fils et vint le voir, sous sa forme humaine, paré d'un grand nombre de beaux ornements 5

. »

L'enfant et sa mère savent que Tiburi est un homme-serpent, et la forme animale qu'il revêt quand il veut ne les empêche pas de reconnaître en lui un père et un mari.

Autre conte de Kiwai: « Un jour, deux frères prirent vivantes deux petites laies, et les rapportèrent chez eux. On les garde dans un enclos. Après quelque temps, leur mère leur demande d'épouser ces laies, ce qu'ils firent. Un peu plus tard, une des laies accoucha d'un garçon, l'autre d'une fille; ce n'étaient pas des pores, mais bien 1

Ibid, p. 213.

2

Ibid, p. 239.

3

Ibid, p. 271.

4

Ibid, p. 281. Cf. p. 506.

5

Ibid, p. 502.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 163

des enfants. Quand ils furent adultes, ils se marièrent. Voyant leurs enfants ainsi établis, les deux frères dirent: « Voilà nos enfants bien mariés. Il n'y avait pas ici d'êtres humains, et c'est pourquoi nous avons pris tous deux une femme-laie. Maintenant, il y en a; pourquoi restons-nous ici ? » Ils se sentirent honteux, et une nuit ils se sauvèrent. Ils se défirent de leur peau d'hommes et devinrent des pores. Depuis lors, ajoute le conte, il y a beaucoup de pores dans la brousse. Quand nous mangeons du porc, en fait, nous mangeons de la chair humaine

1

. » Ce conte caractéristique

produit sûrement chez les indigènes une tout autre impression que sur nous. Il se passe dans un monde très différent du nôtre, et semblable à celui des mythes : les animaux y sont sur un pied de parfaite égalité avec les humains. Les acteurs sont tous des Dema. Les deux frères sont en réalité des hommes-porcs, comme il apparaît à la fin, quand ils ôtent la peau qui faisait d'eux des hommes. Rien de surprenant donc, si leur mère les engage à se marier avec des femmes-laies. Celles-ci donnent naissance à des humains. Ce conte est visiblement de la même veine que le précédent.

En voici un autre où c'est la femme qui est à la fois humaine et animale. « A l'intérieur de la crique Dibiri vivait un homme-serpent du nom d'Aboma, avec sa fille.

Non loin de là, sur le rivage, un homme habitait tout seul. Un jour, la fille-serpent se dit: « Il n'est pas bon que je reste dans l'eau; il vaut mieux que j'aille sur le rivage auprès de cet homme. Il m'épousera. » En effet, ils se marient. Après

quelque temps, elle a un garçon. Quand elle va avec son mari travailler à la plantation, l'enfant reste seul, et elle est inquiète. Elle va donc un jour trouver Aboma, son père, et elle lui dit: « Tout le temps que je suis à mon jardin, personne ne garde mon petit. Il n'y a ici que mon mari ; personne autre. » Aboma eut pitié d'elle et du bébé, et le lendemain, lorsque sa fille et son gendre furent partis au travail, il vint au rivage et surveilla l'enfant. Le soir, la femme revint la première à la maison, et parla à son père. il rentra dans l'eau. Le mari ne sut pas qu'un étranger avait été chez lui. Sa femme ne lui avait jamais rien dit de son père, elle était honteuse que ce fût un serpent 2

. » Dans le

conte précédent, les deux frères se sentent « honteux », après que le mariage de leurs enfants a fondé une société purement humaine. Il n'y a plus là de place désormais pour des hommes-porcs comme eux, et ils disparaissent. Ce sentiment de « honte »

insurmontable se manifeste régulièrement, chaque fois que la dualité de nature d'un homme ou d'une femme se trouve révélée - par exemple, par une indiscrétion.

Offensés, ils se séparent du groupe social auquel ils n'appartenaient pas réellement.

Rien ne peut les retenir. Une fois partis, rien ne peut les ramener.

« A l'île Kiwai, vivait dans un puits un serpent qui était aussi un homme. Un jour il creusa autour du puits quelques trous profonds qu'il recouvrit de feuilles. Plusieurs jeunes filles, en venant puiser de l'eau, tombèrent dans les trous ; le serpent les entraîna sous terre, et il en fit ses femmes. A la fin, elles se sauvent et rentrent chez elles. La nuit suivante, le serpent apparut près de la maison et les appela. Une d'elles sortit, et lui dit: « Ne me dévorez pas ! Ôtez votre peau de serpent, tenez-vous droit comme un homme. Mon père désire vous voir. » Le serpent prit sa forme humaine et fut introduit dans la maison. Les gens lui dirent : « Quittez votre demeure, venez habiter ici. » Ce qu'il fit. Il contribua victorieusement à la

défense du village. Mais il séduisait les femmes, et les maris le tuent

3

. »

1

Ibid, p. 293.

2

Ibid, p. 464.

3

Ibid, p. 460.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 164

A proprement parler, il ne se transforme pas. Il est d'emblée à la fois homme et serpent, prenant quand il lui plaît l'une ou l'autre forme (en mettant ou en ôtant sa peau de serpent. Nous trouvons donc ici, dans le folklore de Kiwai, un être mihumain mianimal aussi semblable que possible aux ancêtres-animaux, aux hommeskangourous, etc, des mythes sacrés des Arunta et des Marindanim.

Les histoires de tels êtres mixtes ne se comptent pas. En voici une dernière. « Sur une colline de Mabuiag vivait un héron blanc, qui était aussi un homme. Il épousa un héron femelle, et ils eurent un fils, un garçon bien formé et non pas un oiseau 1

. » -Parfois

la dualité de nature se traduit aux yeux dans la structure même du corps. « A Máo vivait une femme du nom de lare, qui était comme un porc, avec deux pieds de devant et deux de derrière. Elle prenait part aux danses, assise par terre et agitant ses pieds de devant

2

. »- Ou bien un être peut prendre plus de deux formes. « Sivagu est le maître de Augarumba, une pointe près de Mawata. C'est une sorte d'étengena (esprit, et il apparaît sous

la forme tantôt d’un homme, tantôt d’un serpent, tantôt d’un faucon

3

. »

Il n’est sans doute pas besoin d’insister davantage pour établir que le monde du folklore de Kiwai a la « fluidité » de celui des mythes australiens et papous. Les êtres qui le peuplent présentent la même dualité de nature. Toutefois, dans ces mythes profanes et dans ces contes, il ne s’agit ni d’ancêtres, ni de héros, ni « de créateurs », ni de civilisateurs, et par suite leurs personnages n’inspirent pas aux indigènes les mêmes sentiments que ceux des mythes sacrés.

III

.. de la NouvelleGuinée ex-allemande.

Retourà la table des matières

C’est dans un monde tout semblable à celui du folklore de Kiwai que se meuvent les contes recueillis par les missionnaires de la NouvelleGuinée ex-allemande. Ainsi, dans un conte Kai, « un homme avait perdu sa femme. Le deuil fini, il va à la chasse, et on prend un kangourou vivant. Le veuf, voyant que c’était une femelle, la voulut pour remplacer sa femme. Il l’emmène chez lui, lui met un beau collier de dents de chien, lui montre un tas de taro, et lui dit en sortant: « Fais-les « cuire ! » Elle n’en fait rien. Quand il rentre et qu’il s’en aperçoit, il se met en colère, et lance sa hache sur elle. Elle esquive le coup, et s’enfuit dans la forêt. La perte d’une femme comme celle-là ne le chagrinait guère. Mais elle avait emporté son collier de dents de chien!

On retourne à la chasse; on finit par retrouver ce kangourou, on le tue, et l’homme rentre en possession de son collier. Comme cet essai de femme-kangourou n’avait pas réussi, il fut strictement prescrit que dorénavant les hommes ne prendraient pour 1

Ibid, p. 416.

2

Ibid, p. 167.

3

Ibid, p. 198.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 165

épouses que des femmes humaines

1

». Il s’agit évidemment ici d’un être mihumain

mianimal semblable aux ancêtres-animaux des Arunta et des Marindanim. Il n'est même pas besoin de transformation pour que ce kangourou femelle soit une femme, ou pour que cette femme soit un kangourou.

« Un jour, une mère avait laissé ses deux fils pour aller à son champ chercher de quoi manger. Les garçons, trouvant le temps long au village, allèrent à la mer, pour tirer des poissons. Ils en virent un particulièrement beau. Ils le visèrent, et lui fracassèrent la tête; le sang s'en échappa à flots. C'était leur père, qui s'était transformé en poisson. En voyant cette quantité de sang, ils furent épouvantés, et connurent ce qu'ils avaient fait. Vite, ils rentrèrent à la maison, et, pleins d'angoisse, ils y attendirent le retour de leur mère. Déjà, en route, elle s'était aperçue du malheur dont ses enfants étaient cause. Elle déposa son fardeau, monta sur une hauteur, et regarda tout autour d'elle. Ses yeux tombèrent sur les flots de sang qui coulaient, et elle comprit aussitôt que c'était celui de son mari

2

. » Ce poisson qui a tant de sang est un

homme. Les enfants n'en doutent pas un instant, ils sont terrifiés. Leur mère sait aussi tout de suite qu'ils ont tué son mari. Elle n'ignorait sans doute pas qu'il était à la fois homme et poisson.

Voici encore un conte du même genre, où reparaissent des thèmes que nous avons déjà rencontrés plus d'une fois. « Un poisson, du nom de Marenelang, s'était transformé en homme. Deux jeunes filles le voient et s'éprennent de lui. Elles l'épousent, et chacune a un enfant. Ils jouent à l'arc, et s'amusent à tirer l'un sur l'autre. Par maladresse, ils crèvent un oeil à leur arrière-grand- père, qui entre dans une furieuse colère. « Enfants de poisson, fallait-il que vous me creviez un oeil ? » Ils se mirent à pleurer parce qu'on les appelait « enfants de poisson ».

Leurs parents étaient au travail dans leur champ. Tout à coup, le père eut un pressentiment. Il dit à ses deux femmes: « J'ai eu un pressentiment. Continuez à travailler, vous rentrerez plus

tard ; moi, je vais en avant. » Il trouve ses enfants en larmes. Il les jette à l'eau, où des poissons les reçoivent. Puis il les rejoint dans la profondeur, et il leur explique: « Ici est mon village. Vos mères m'ont pris auprès d'elles, mais mon village à moi, c'est ici. »

Les mères en arrivant ne trouvent plus leurs enfants. Elles se tournent vers leur grandpère; il raconte ce qui est arrivé. « Pourquoi, répliquent-elles, leur as-tu parlé si durement ?. Ils vivaient ici en êtres humains. Quand tu les as réprimandés, ils ont eu honte. C'est pourquoi leur père les a emmenés avec lui 3

. »

Nouvel exemple de cette « honte » insurmontable qui empêche l'être mihumain mianimal de continuer à vivre dans la société des hommes, purement hommes, une fois que le secret de sa nature mixte a été dévoilé.

Dans le fleuve Ngeng, un crocodile enfanta une petite fille. Elle vivait dans le corps de sa mère. Devenue grande, elle va à terre pour danser. Elle mange des bananes dans la plantation d'un homme qui la surprend, et veut l'emmener. « Lâchezmoi ! Lâchezmoi ! Il ne faut pas que les gens me voient! Je suis la fille d'un crocodile! »

1

R. NEUHAUSS. Deutsch Neu-Guinea, III, p. 185.

2

Ibid, Ill, p. 262.

3

Ibid, Ill, p. 274-275. Cf. p. 278.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 166

Le jeune homme ne lâche pas prise. Comme, aux cris de la jeune fille, la mère crocodile se montre à la surface de l'eau, il lui crie : « Attendez un instant, je vous apporte la dot tout de suite. » Il remit la jeune fille à sa mère, alla chercher un porc

et des objets de valeur, et les jeta dans la gueule du crocodile, qui disparut. La jeune fille consentit alors à rester avec lui.

Ils vécurent heureux, et après quelque temps la femme eut un garçon. Un jour, à cause d'une erreur que l'enfant a commise, un homme se met en colère, et lui dit: « Ta mère (grand-mère) crocodile a sans doute déjà mangé quelque chose qui s'appelle noix de coco ? » L'enfant avait ignoré jusque-là l'origine de sa mère ; il rentra aussitôt dans la maison, se coucha sous une natte, et pleura amèrement. C'est en cet état que sa mère le trouve en revenant de son champ. Il lui demande aussitôt: «

Maman, quelle est ton origine ? » Elle lui avoue alors qu'elle est la fille d'un crocodile.

Mais elle ressentait l'injure faite à son fils comme la sienne propre, et elle résolut de n'en plus subir de semblables à l'avenir. Elle balaie la maison, fait cuire du taro, le place dans la corbeille de son mari, et fait son paquet. Après avoir, elle et son fils, imprimé leur pied dans la cendre (en signe d'adieu, ils s'en vont au fleuve, et ils appellent leur mère. A ce moment, l'homme rentrait chez lui. A l'aspect de la maison vidée, et de la trace du pied dans la cendre, il comprit tout de suite qu'il était arrivé quelque chose d'extraordinaire, et, plein de sombres pressentiments, il courut au fleuve. Il appela sa femme; mais elle ne fit que se retourner, lui montra son fils, et dit : « Regardenous pour la dernière fois ! » Alors, avec sa mère qui était arrivée dans l'intervalle, elle prononça des formules magiques sur l'enfant qui, sur-le- champ, fut transformé en un petit crocodile. Ellemême prit cette forme, et plongea. Désespéré, l'homme saute dans l'eau, plongeant derrière sa femme et son enfant. Mais ils avaient disparu

1

. »

Dans ce conte encore, la « honte » ne permet pas à une femme d'origine animale de continuer à vivre dans un groupe humain, parce que son secret est connu, et qu'on en a fait une insulte pour son enfant. Nous y voyons aussi que l'on traite avec ces êtres mixtes exactement comme avec les humains. L'homme

qui veut épouser la jeune fille offre à la mère-crocodile les présents d'usage. Il lui paie la dot réglementaire.

Elle se tient alors pour satisfaite, et la jeune fille ne résiste plus. Cependant cette belle-mère ne s'est montrée que sous la forme de crocodile. Son futur gendre sait qu'elle est aussi une femme.

Un dernier conte (recueilli chez les Jabim) montrera à quel point l'animal, pour eux, est proche de l'homme. « La laie Kobakobao mit bas, et au nombre des petits se trouvait un enfant humain. Elle l'élève avec les autres. Devenu grand, la fille d'un chef s'éprend de lui, et il l'emmène dans sa famille, où les gens qui la cherchent finissent par la découvrir. Elle y reçoit la visite de ses parents. Il est impossible de ne leur offrir que du taro; il faut de la viande. Kobakobao, pour sauver l'honneur de son fils humain, consent qu'il sacrifie deux de ses frères ou soeurs. On les fait cuire et on les mange.

Après que l'homme avec sa femme eut accompagné ses beaux-parents qui s'en allaient, il revint à la plage, où la vieille Kobakobao avec ses fils et ses filles s'était roulée dans la terre. Il s'assit là, et se lamenta avec eux. Quand ils eurent pleuré tout leur saoul, la mère lui représenta ce qu'il avait fait. « Nous vivions si heureux entre 1

Ibid, III, p. 564-566.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 167

nous ! Tu nous as amené cette jeune femme, et maintenant nous sommes si misérables ! Retournons là où nous étions! » Elle se jette à la mer avec les siens, pour se rendre dans son pays. Le frère aîné (porc) de l'homme reste avec lui. Sa mère lui a dit: « S'il manque de pores, il peut venir chercher de ses neveux ou nièces à tuer 1

. » Ce

dernier trait s'explique sans doute par la croyance, très répandue dans les sociétés primitives, que les animaux, quand ils meurent, ne cessent pas d'exister, non plus que les hommes. Ils passent simplement ailleurs, et, le plus souvent, attendent

une nouvelle naissance qui, en général, chez les animaux, a lieu tout de suite. D'ordinaire, il suffit pour cela que les os de l'animal mort soient tous restés intacts. Que leur chair ait été mangée ou non, c'est un détail sans importance.

IV

.. de l’Amérique du Sud.

Retourà la table des matières

Il serait facile de montrer que le monde du folklore australien - pour autant qu’il nous est accessible - présente les mêmes caractères que celui du folklore de la NouvelleGuinée, dont nous venons de citer quelques spécimens: même « fluidité », mêmes êtres mihumains, mianimaux, mêmes transformations, *etc*. Un conte suffira sans doute, à titre de spécimen. « Un homme Erlia (c’est-à- dire appartenant au clan de l’émou) vivait bien au-delà d’Urapunga, dans la chaîne occidentale des Macdonnel. Il pouvait, quand il lui plaisait, se transformer en émou, c’est-à- dire se mettre dans une peau de cet animal, avec des jambes et des pieds d’émou. En son absence, un homme enlève ses deux femmes. Il se met à leur poursuite. Le ravisseur le voit venir, cache les femmes derrière des buissons, et grimpe luimême sur un arbre. L’homme Erlia, qui avait revêtu sa peau et ses pieds d’émou, arriva en courant, et, chaque fois qu’il passait devant l’arbre, il en arrachait l’écorce avec ses pieds d’émou. A la fin, l’arbre tombe. Alors il foula l’homme aux pieds, et le mit en pièces. Puis il appela ses lubras (femmes, et les ramena au pays de l’émou, son pays, où ils moururent tous les trois

2

. » Comment faut-il entendre la transformation qui le fait devenir soit homme, soit émou ? - De par sa naissance, il est d’emblée l’un et l’autre. Lorsque, étant homme, il veut prendre la forme d’émou, il lui suffit de s’introduire dans une peau de cet animal, de s’en mettre les jambes et les pieds. Il est alors émou, jusqu’au moment où il ôte cette peau et ces jambes, et redevient homme C’est précisément ainsi que les contes cités plus haut présentaient les « transformations ». La peau est si bien un vêtement que les indigènes de l’île Kiwai, qui n’avaient jamais vu d’habits, ont donné à ceux des premiers blancs le nom de « peau ». « Vêtements » se dit oborotama : peau (lama) d’un esprit. A leur première arrivée dans le pays,

les blancs furent pris pour des revenants, et on crut que leurs habits étaient une sorte de peau 3

. »

1

Ibid, III, pp. 356-360. Cf. III, pp. 55-52.

2

SPENCER and GILLEN, The Arunta, 1, p. 325-326.

3

G. LANDTMAN, The Kiwai Papuans, p. 461.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 168

Si nous quittons maintenant ces tribus de l'Australie et de la NouvelleGuinée pour celles de l'Amérique du Sud que KochGrünberg et von den Steinen ont étudiées, et qui ne sont guère plus élevées sur l'échelle des civilisations, le monde où leur folklore, et en particulier leurs contes d'animaux, nous transporteront aura la même « fluidité ». Ainsi, dans un conte Arekuna, « un medicineman, pour échapper à sa belle-mère, s'est transformé en petit oiseau. La fille de l'armadillo géant l'aperçoit dans sa plantation, et l'entend chanter. Elle lui dit: « Descends, et pose-toi sur mon bras ! Je veux que tu sois mon oiseau apprivoisé. » Lui, voyant que la fille était jolie, se posa sur son bras. Elle lui donne une cage. Alors, chaque nuit, elle rêve que le petit oiseau est un beau jeune homme. La cage était suspendue au bout de son mac.

Elle dît alors à sa mère: « J'ai « rêvé de lui, qu'il était un beau jeune homme. » Le même jour, elle dit au petit oiseau: « Transforme-toi en homme et épouse-moi! » Ce qu'il fit la nuit suivante; il se transforma en homme et coucha avec elle 1

». Un pareil

conte implique plus d'un sous-entendu. Il n'était pas besoin de les exprimer plus formellement : tous les Indiens qui écoutent comprennent à demi-mot. La fille de l'armadillo est ellemême à la fois humaine et animale, et, comme un « Dema », douée

de pouvoirs magiques. Elle a donc l'intuition de la dualité de nature du petit oiseau qu'elle veut garder auprès d'elle. D'autre part, comme on sait, sous peine de malheur, ce qui a été vu en rêve (surtout plusieurs fois, doit être réalisé; il faut donc que l'oiseau prenne sa forme humaine, et épouse la jeune fille. - D'ailleurs, que des oiseaux soient en même temps des hommes, nous en trouvons souvent l'assurance dans ces contes. « Un jour le medicineman vit un arbre qui était tombé, et mort. Tous les petits oiseaux. pleuraient autour de l'arbre, car c'était leur oncle. Le medicineman voulut tirer sur eux avec sa sarbacane. Au même moment, les petits oiseaux se transformèrent en hommes, et s'écrièrent: « Ne tire pas sur nous 2

! »

Au sujet des transformations, une remarque de KochGrünberg confirme ce que nous avons vu plus haut. « La croyance en la vertu magique de la plante kumi dans les transformations appartient sans doute à une période relativement récente. L'idée primitive était sûrement qu'il suffisait de mettre un vêtement de plumes pour devenir oiseau. C'est à quoi on fait encore allusion, quand on dit que les oiseaux qui habitent le ciel, comme les vautours royaux, les perroquets, les araras, les canards, quand ils rentrent chez eux, ôtent leurs vêtements de plumes, et sont alors des hommes 3

. »

Toute une série de contes vient à l'appui de cette observation. Dans l'un d'eux, la fille du vautour royal s'est posée sur la poitrine du héros. Comme elle voulait lui entamer le corps à coups de bec, il la saisit. Les charognards s'envolèrent. Il dit à la fille du vautour royal: « Transforme-toi en femme ! Je suis si seul ici, je n'ai personne pour m'aider. » Il la prit avec lui dans sa maison solitaire. Là, il la garda comme un oiseau apprivoisé. Il lui dit: « Je vais à la pêche. Quand je reviendrai, je veux te retrouver transformée en femme! »

« Elle obéit. et il l'épouse. Il lui apporte du gibier. « Tu peux le manger comme tu veux, cru, ou cuit! » Alors il mangea avec elle, et elle s'habitua vite à lui. Elle l'aimait; il lui apportait beaucoup de venaison, et la nuit il dormait avec elle.

1

Th. KOCH-GRÜNBERG, Vom Roroima zum Orinoko, II, p. 112-113.

2

Ibid, II, p. 98.

3

Ibid, II, p. 24.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 169

« Après quelque temps, elle veut aller voir sa famille. Il y consent. Elle reprend sa forme d'oiseau, et s'envole. Le lendemain, il la voit en rêve (comme elle le lui avait promis, et bientôt elle arrive chez lui avec deux de ses frères. Ils descendent en décrivant de grands cercles, jusqu'à ce qu'ils soient tout près, au-dessus de lui. Sa femme lui dit: « Voici mes frères! N'aie pas honte de moi! Moi non plus, je n'ai pas honte de toi! Tu peux aussi bien avoir commerce avec eux. »

« Il tue un cerf, et ils le mangent tous ensemble. Ses beauxfrères restent là deux jours. Ils lui avaient apporté un vêtement de plumes de vautour royal. La femme ordonna qu'on en habillât son mari. Il mit donc ce vêtement, et se transforma ainsi en vautour. Elle mâcha du kumi, et en souffla sur lui. Puis elle dit: « Maintenant nous allons partir! N'aie pas peur. » Ils arrivent tous les quatre au ciel, chez les vautours royaux. Le père vient voir le mari de sa fille. Il lui fait très bon accueil. Il y avait là beaucoup de monde

1

. »

Ainsi les frères de la femme, euxmêmes vautours, qui ont l'intention d'emmener le mari de leur soeur à leur demeure céleste, doivent le transformer momentanément en oiseau pour ce voyage. Comment s'y prendront-ils ? - Rien de plus simple. Ils lui ont apporté un de leurs vêtements de plumes. Il le mettra; il sera alors un vautour royal comme eux. Quand ils

rentrent au ciel, ne leur suffit-il pas d’ôter ce vêtement pour être des hommes ?

V

.. des Eskimo.

Retourà la table des matières

Si maintenant nous considérons des sociétés plus « avancées » que les précédentes - Eskimo, Pueblos du Nouveau-Mexique, Indiens de l'Amérique du Nord, la plupart des Bantou, etc.- nous ne serons pas surpris d'y trouver un folklore différent du leur, du moins dans son détail. Il est inévitable qu'il reflète les aspects nouveaux de la vie religieuse, politique, économique, etc, bref, des institutions propres à ces sociétés, et de leurs relations plus complexes avec leurs voisines. La question qui se pose est alors la suivante: compte tenu de ces différences, y retrouve-t- on, cependant, les éléments caractéristiques de la représentation d'un monde « fluide », si remarquablement constante dans les contes comme dans les mythes des sociétés plus primitives ?

Notre réponse se fondera sur l'examen d'un nombre nécessairement restreint de spécimens. Il faudra donc admettre que le résultat d'une enquête si incomplète vaut néanmoins pour tout le folklore des sociétés de cet ordre. Généralisation, ou plutôt extrapolation, qui peut paraître plus que téméraire. Toutefois, pourvu que l'on réserve toujours, comme il convient, la place due aux exceptions dont les faits démontreraient l'existence, les risques d'erreur qu'elle implique ne sont pas aussi grands qu'il le 1

Ibid, II, p. 82-87.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 170

semblerait d'abord. Car elle ne porte que sur un petit nombre d'éléments essentiels de la représentation du monde. Or, celle-ci dépend étroitement de l'orientation de la mentalité, que l'on a, par ailleurs, de bonnes raisons de croire assez constante dans ces sociétés. D'autre part, les dernières pages de ce livre

apporteront aux conclusions du présent chapitre une confirmation effective, quoique indirecte.

Sous l'action décisive du milieu, et en particulier du climat, la civilisation des Eskimo, malgré l'immensité de son aire, est restée assez homogène pour que l'on puisse parler de leur folklore sans qu'il soit nécessaire de spécifier dans quelle région il a été recueilli. Or on y voit continuellement paraître des êtres mixtes, à la fois hommes et animaux, pareils à ceux des mythes et des contes cités plus haut. Ainsi, dans un conte (Cumberland sound, « un angakok et son fils arrivent en visite à une maison habitée par des corbeaux et des mouettes. Il nous faut imaginer les oiseaux assis dans leur maison - une falaise - en train de causer et de regarder les deux hommes que l'on voit s'approcher, marchant vers le rivage, et atteignant enfin l'entrée de la maison ». Ces oiseaux sont précisément de nature double, mihumaine mi-animale, et le conteur ajoute : « L'angakok a le pouvoir de voir les oiseaux sous leur forme humaine

1

. » Sans doute, sous le « vêtement de plumes » qui fait l'oiseau, aperçoit-il l'homme qui en est couvert.

Pareillement, ce thème revient souvent dans le folklore des Eskimo du renne. « Il y avait une fois un akla (ours terrestre, qui vivait sous forme humaine. Il avait l'habitude de descendre vers la demeure des hommes, et d'y dérober des cadavres.

Parfois aussi il s'emparait d'êtres humains vivants

2

. »- « .. Voilà ce que l'on raconte

des corbeaux et des mouettes qui vivaient sous forme humaine, avaient des chiens, et habitaient des maisons

3

. » - « Il y avait une fois un caribou qui tout d'un coup commença à parler en trouvant sur son chemin une rivière à traverser. Il s'écria « Y at-il quelqu'un là-bas sur l'autre rive

4

? » Un petit conte rappelle la « fluidité » du

monde à l'époque mythique, « quand les animaux étaient juste aussi souvent des êtres humains que des animaux, et que parfois ils vivaient tous ensemble, êtres de toutes espèces, dans une grande maison unique, qui pouvait se transformer en une caverne, ou une tanière de bêtes

5

. » - « Il y avait une fois deux hommes qui partirent en voyage pour faire des visites. Ils arrivèrent à un endroit habité par des loups et des gloutons sous forme humaine. Justement les loups célébraient une grande fête de chants

6

. »- « .. Alors, un jour, un homme arriva, en visite, avec sa femme. Les gens de l'endroit étaient des loups sous forme humaine. Après qu'ils eurent été là quelque temps, un loup voulut faire un échange de femmes avec l'homme pour une nuit (la femme de l'homme était une renarde. Des complications s'ensuivent, et finalement la femme-renard se sauve. Le lendemain, son mari la poursuit. En relevant ses traces, il remarque que ce sont d'abord de vrais vestiges humains. Puis, tout à coup, un pied se change en patte de renard, et, tout près du lieu où elle habitait, les deux pieds étaient devenus des pattes

7

. »

1

RINK and Fr. BOAS, Eskimo tales and songs, Journal of American folklore. 11. p. 128 (1889.

2

Knud RASMUSSEN, Intellectual culture of the Caribou Eskimo, p. 80. Report of the 5th Thule Expedition, VII, 2.

3

Ibid, p. 89.

4

Ibid, p. 90.

5

Ibid, p. 92.

6

Ibid, p. 91.

7

Ibid, pp. 93-94.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 171

Conjointement avec la dualité de nature propre à ces êtres mihumains mianimaux, nous retrouverons aussi chez les Eskimo les « transformations » qui en sont si proches. Ici encore, le plus souvent une transformation s'opère par un simple changement de peau ou de vêtement. Dans un conte des Eskimo du cuivre, « une femme voyageait seule, par terre, portant un enfant sur le dos. Un jour, elle arriva à une maison. Elle y entra, et n'y trouva qu'une femme avec une peau de loup qui lui pendait le long du corps. Les hommes, lui dit-elle, étaient tous partis à la chasse. Un peu après, les chasseurs approchèrent; la femme prit sa peau de loup et sortit à leur rencontre. La visiteuse, qui la suivait des yeux, la vit se changer en louve, et agiter la queue en s'avançant vers les chasseurs, qui étaient aussi des loups. A ce moment, ils se retransforment en hommes, et ils entrent dans la hutte. Ils commencent à parler de la chasse

1

». Pour cette dernière transformation, ils ôtent leur peau de loup. Le conte ne le dit pas, sans doute parce que cela va de soi. Ces hommes qui se transforment en loups, ces loups qui se transforment en hommes (on pourrait aussi bien dire ces hommes-loups, ou ces loups-hommes) sont un des thèmes favoris du folklore eskimo.

Est-il nécessaire d'en faire ressortir l'étroite ressemblance avec les thèmes correspondants du folklore de sociétés plus primitives ?

En voici un autre, non moins fréquent, et qui implique le même genre de transformation.

« Un homme arriva une fois à un étang où se trouvaient bon nombre d'oies.

Elles avaient retiré leurs vêtements, et étaient devenues des femmes; elles nageaient dans l'étang. L'homme parvint jusque près d'elles sans être vu, et s'empara de leurs «

vêtements de plumes » (on remarque cette expression, employée à propos des vautours royaux dans le conte Taulipang cité tout à l'heure. Elles les réclament; il les rend à toutes excepté deux. Finalement, il garde la dernière femme, l'emmène chez lui, et l'épouse. Bientôt elle est enceinte, et elle donne naissance à deux enfants.

« Un jour que son mari était sorti, elle trouva des ailes d'oiseau. Elle les emporta chez elle, et les cacha derrière les couvertures de peau qui tapissaient les murs. Son mari s'étant absenté de nouveau, elle attacha ces ailes sur ellemême et sur ses deux enfants. Alors elle et eux se transformèrent en oies, et s'envolèrent au loin 2

. » Sous le

« vêtement de plumes », ces femmes sont des oies ; sans lui, ces oies sont des femmes.

Le conte suivant (de l'Alaska) en rappelle de très près un autre (de la NouvelleGuinée, que nous avons rapporté tout à l'heure. Un jeune chasseur voit des jeunes filles qui jouent à cache-cache toutes nues (c'est-à- dire elles ont ôté leur peau ou vêtement d'animal: ce sont des canes. Il saisit la plus belle, il l'enlève et il en fait sa femme. Elle refuse la viande, et se nourrit d'herbe. Un jour, sa belle-mère lui dit : « Quelle sorte de femme êtes-vous donc, pour être toujours à manger de l'herbe ?

Êtes-vous une cane ? - Cela mit la bru fort en colère. Elle rentra tout en larmes dans la maison, habilla ses deux enfants, et sortit de nouveau avec eux. Le mari se met à leur poursuite. Tout à coup, en regardant les traces de sa femme, il s'écrie: « Oh! un de ses pieds est palmé comme celui d'un canard!

Peutêtre ne la retrouverai-je jamais maintenant !. A la fin, il la rejoint. Elle ne le reconnaît pas d'abord. « Jamais ici il ne vient d'Eskimo. Ici, c'est mon pays, le pays des canards 3

. » Comme dans le conte

1

D. JENNESS, Myths and traditions from North-Alaska, the Mackensie river, and Coronation gulf, Report of the Canadian arctic Expedition, 1913-18. XIII, Eskimo folklore, p. 76 A.

2

S. THOMPSON, Tales of the North-American Indians, p. 198.

3

D. JENNESS, Myths and traditions from North-Alaska, the Mackensie river arid Coronation gulf, Report of the Canadian arctic Expedition, 1913-18. XIII, Eskimo folklore, pp. 49A-52A.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 172

papou, quand elle a entendu une allusion désobligeante à son origine, elle a ressenti l'injure elle a eu « honte ». La vie dans ce groupe humain lui est devenue impossible.

Elle part sans esprit de retour, et elle emmène ses enfants avec elle. Il est remarquable que, pour retourner à son pays, bien qu'elle ait repris un « vêtement de plumes », elle marche au lieu de voler.

Sans rapporter ici d'autres contes qui traitent ce thème extrêmement répandu, j'en citerai un dernier, intéressant par les détails qu'il donne sur la façon dont la transformation s'y opère. Une femme, malgré la défense de son mari, a écouté les propos d'une vieille, qui, en s'en allant, se transforme en renard rouge. Elle s'endort.

Bientôt elle est réveillée par une douleur affreuse dans la tête, et un désir irrésistible de sortir. Elle porte les mains à sa tête, et elle sent que des bois commencent à y pousser. Elle va dehors.

Sa tête était déjà changée en celle d'un caribou. Elle tourne d'abord en rond, puis se dirige droit vers les montagnes.

Son mari se met à sa recherche, et il finit par la retrouver dans un troupeau de caribous. Suivant le conseil qu'on lui a donné, il doit lui ôter sa peau. Jetez-la sur le dos, et écorchez-la. Il faut faire bien attention, « pour ne pas la tuer pendant que vous l'écorchez. Prenez garde très soigneusement de ne couper la chair « nulle part. Alors, quand vous aurez fini de l'écorcher, faites une petite incision dans le ventre, et votre femme en sortira sans avoir aucun mal. » C'est en effet ce qui arrive 1

. Ces détails

précis, et, si l'on peut dire, réalistes, laissent néanmoins subsister l'idée de la transformation telle que nous l'avons rencontrée bien des fois. Ensorcelée par la vieille qui est un renard rouge, la femme revêt une peau de caribou, et, ainsi transformée, s'en va vivre avec ces animaux. Pour la retransformer en être humain, il faut lui enlever cette peau, et ainsi son mari est obligé d'écorcher le caribou qu'elle est devenue.

Dans un autre conte de la même tribu, la transformation s'accomplit plus aisément.

« Un jour, Nakasunaluk était allé à la chasse au caribou. Il en vit une troupe de cinq ou six. Il s'était approché d'eux avec précaution, et il était sur le point de lancer sa flèche, lorsqu'un de ces animaux repoussa en arrière le capuchon qui lui couvrait la tête, et apparut en homme. Il appela Nakasunaluk, en lui disant de s'approcher.

Nakasunaluk obéit, et le caribou lui demanda s'il lui plairait de se joindre à eux. Il répondit que oui; alors le caribou lui enleva ses habits, et le changea en un animal semblable à eux. Il reste quelque temps en leur compagnie, et, sur sa demande, il redevient homme. Il rejoint son groupe, et raconte son aventure 2

. » On peut se croire

ici en plein monde mythique. Hommes et animaux sont sur le pied d'égalité, et passent sans aucune peine d'une forme à

l’autre. Déjà un conte papou avait mentionné ce capuchon, que l’animal rejette en arrière pour laisser paraître l’homme qu’il est aussi.

1

Ibid, XIII, Eskimo folklore, p. 57 A.

2

Ibid, XIII, Eskimo folklore, p. 58 A.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 173

VI

.. de quelques tribus de l’Amérique du Nord

Retourà la table des matières

Le folklore des Indiens de l’Amérique du Nord est un des plus riches en documents de bonne qualité. Les quelques spécimens que nous allons citer nous introduiront dans un monde non moins « fluide » que celui des contes précédents, peuplé comme lui d’êtres mixtes, mihumains, mianimaux, et théâtre aussi des transformations les plus invraisemblables.

Dans les contes des Cochiti (Nouveau-Mexique) paraissent souvent des animaux, qui en réalité sont des animaux-hommes. « On pense, dit le P. Dumarest, que les lions de montagne et les ours sont des hommes qui mettent leur peau d’animal quand il leur plaît. Il y en a de méchants que l’on range avec les Navajo; d’autres sont bienveillants, et visitent les pueblos pour guérir les malade

1

. »- Dans un de ces contes, deux

jeunes filles qui sont des oursonnes recueillent un jeune homme. Leurs parents arrivent; l’ours se mit dans une furieuse colère, et de même, un peu plus tard, la mère ourse. Après quelque temps, ces ours enlevèrent leur peau, et le jeune homme vit que c’étaient des êtres humains

2

. - Parfois ces êtres mixtes possèdent, comme les Dema, des facultés surhumaines. « Un jeune garçon, seul entre six frères, parvient à démasquer une sorcière. Il avait un grand pouvoir surnaturel. D’un côté, c’était un ours, de l’autre, une personne. Le sommeil le prit; il se coucha et dormit. Le côté homme dormait, l’autre restait éveillé. D’un seul côté l’oeil demeurait ouvert 3

. » Manière

naïvement réaliste de rendre sensible la dualité de nature de cet être extraordinaire.

Dans une variante de ce conte, un homme-ours est l'amant d'une femme qui a un enfant de lui. « Cet enfant était mi-ours, mihumain 4

. »

Un autre conte fait voir les hommes et les animaux sur un pied d'égalité. Un homme suit à la trace son enfant disparu. Quelqu'un l'a enlevé, dit-il. Eh bien! Voici des traces de cerf. Voici des traces de cerf. C'est un cerf qui a ravi mon enfant. J'irai où il est allé. A la fin, il l'aperçoit. Le bébé était assis sur les bois du cerf. Celuici l'emporte dans sa maison (c'était une grotte. Le père y entre aussi, va jusqu'au fond.

Il y avait là beaucoup de petits cerfs, des faons, et parmi eux son enfant. Il le réclame. « Les faons sont là dans le corral, lui répondit le cerf. Si vous réussissez à le reconnaître, vous pourrez l'emmener; sinon, non. Reconnaissez-vous votre enfant ?-

1

P. N. DUMAREST, Notes on Cochiti, New Mexico, Memoirs of the American anthropological Association, VI, p. 199, note5 (1919.

2

Ibid, pp. 234-235.

3

Ruth BENEDICT, Tales of the Cochiti Indians, Bureau of American Ethnology, Bulletin ne 98, p.

168.

4

Ibid, p. 169.

Non, je ne le reconnais pas; ils sont tous pareils (thème de l'épreuve de la reconnaissance, très fréquent dans tous les folklores. Alors le plus âgé des cerfs lui dit : « Vous pouvez maintenant le reprendre. mais à une condition. Il partira sous forme de cerf, avec son père. Pendant quatre jours, il restera sans sortir, et sa mère ne devra pas le voir. Si elle le voit, il retournera chez les cerfs, et ne reviendra jamais. » - Le quatrième jour, la mère n'y tient plus; elle entrouvre la porte un tout petit peu.

Aussitôt un petit cerf s'en échappe

1

. Les cerfs, comme tant d'autres animaux des

contes, une fois rentrés chez eux, prennent la forme humaine et vivent en hommes.

Ce qui n'est pas moins remarquable, l'enfant qu'ils ont enlevé est transformé en cerf.

Son père ne s'en étonne pas plus que de causer avec le cerf ravisseur, transformé luimême en homme.

Mêmes êtres mixtes dans les contes de beaucoup d'autres tribus nord-américaines.

Dans un conte des Menomini, un oiseau-tonnerre (thunderbird) parle ainsi au héros: « Quand vous serez de retour, il faut que vous tailliez mon image sur une planche. Il faut que vous preniez deux morceaux de bois carrés; sur chacun d'eux vous tracerez ma figure avec de la couleur rouge sacrée. L'une devra me représenter comme un oiseau de grande puissance, et l'autre comme un homme avec un fusil à pierre dans la main. Ma nature est double. Je puis à volonté me transformer en oiseau ou en homme

2

. » On ne saurait tenir un langage plus clair et plus décisif. Une autre légende de ces Indiens dit à propos du frère de Manabozho : « Il avait la forme d'un être humain; mais comme il était manido (manitou, c'est-à- dire dema, il pouvait prendre celle d'un loup, ce qu'il faisait afin de se procurer du gibier 3

. »

Dans un conte des Nez-Percés, « la vieille femme n'aimait pas la façon dont on l'avait traitée; c'est pourquoi, après que Raccoon fut sorti, elle se revêtit de la peau, et se transforma en ours gris

4

». On reconnaît ici le procédé ordinaire de transformation.

Parfois celle-ci est décrite en détail avec complaisance. « Il était au milieu des hommes-aigles, au pays des aigles. Les grandes personnes avaient la figure et la tête blanches comme les aigles adultes, tandis que celle des jeunes gens étaient foncées, comme celles des jeunes aigles. Des peaux d'aigle étaient suspendues un peu partout dans le village. Il s'amusait à regarder quelques personnes mettre leur peau d'aigle et se changer en aigles, voler en rond, et ensuite l'ôter et redevenir hommes 5

. »

Parfois la transformation s'opère d'autre façon. Dans un conte Cochiti, une femme voit son mari lui préférer sa soeur plus jeune, qui le paie de retour. « La soeur aînée savait qu'ils étaient ensemble, et elle dit : " Je vais mourir. " Elle s'en alla dans la chambre intérieure, et plaça un grand panier au milieu du plancher. Elle s'y assit en pleurant. Ses pieds commencèrent à se changer en une queue de serpent. Elle continuait de pleurer, et les larmes ruisselaient sur ses joues. Déjà elle était serpent.

La mère du mari vint la chercher, et ne parvenait pas à la trouver. Elle entra dans la 1

Ibid, pp. 73-75.

2

A. SKINNER, Social life and ceremonial bundles of the Menomini Indians, American Museum of Natural history, Anthropological Papers, XIII, 1, p. 99.

3

S. THOMPSON, Tales of the North-American Indians, p. 10.

4

J. SPINDEN, Nez-Percés Tales. Folktales of Salishan and Sahaplin tribes, Memoirs of the American folklore Society, VI, p. 197.

5

S. THOMPSON, Tales of the North-American Indians, p. 91.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 175

chambre intérieure, et elle vit que sa belle-fille était devenue un grand serpent. On essaie de lui faire reprendre la forme humaine, mais en vain 1

. »

Le conte suivant fait voir la marche d'une transformation qui s'accomplit peu à peu. « Une femme (de la tribu des Thompson) montait souvent un étalon. Ils s'éprirent l'un de l'autre, et devinrent amants. Quand la tribu leva le camp, et que tous le chevaux furent amenés, on remarqua que l'étalon se dirigeait droit vers cette femme, et reniflait près d'elle, comme font les étalons auprès des juments. Après cela, on la surveilla. Quand son mari apprit la vérité, il tua l'étalon. La femme pleura. Elle disparaît. Au bout d'un an à peu près, on découvrit qu'elle était partie avec des chevaux sauvages. Un jour que la tribu, en voyage, parcourait une grande plaine ouverte, on aperçut une troupe de chevaux, et parmi eux cette femme. Elle s'était partiellement transformée en jument. Ses poils du pubis étaient devenus si longs qu'ils ressemblaient à une queue. Elle avait aussi beaucoup de poil sur le corps, et ses cheveux en poussant avaient pris l'aspect d'une crinière. Ses bras et ses jambes aussi avaient subi un changement notable, mais la face était restée humaine. Le chef envoya quelques jeunes gens à sa poursuite. Les chevaux sauvages prirent tous la fuite. Mais elle n'était pas aussi vite qu'eux; les Indiens l'atteignirent et la capturèrent au lasso. On l'amena à la tente de son mari. Les gens la surveillèrent quelque temps, et tâchèrent de l'apprivoiser; mais elle continuait de se conduire et de hennir comme un cheval. A la fin, on lui rendit

la liberté. L’année suivante, on la vit encore. Sa transformation en cheval était presque complète, et un poulain galopait à son côté 2

. » - Dans ce conte,

la dualité de nature n’est peutêtre pas présupposée. A proprement parler, il ne s’agit pas d’une femme-jument. Uniquement femme d’abord, à en juger du moins d’après les apparences, elle se transforme peu à peu en animal, pour n’être plus femme du tout à la fin. L’enfant qu’elle met au monde est un poulain. Cette métamorphose prouve cependant qu’elle était de la nature des êtres dema. Peutêtre est-ce la raison, ou l’une des raisons, qui la font épargner par son mari et par la tribu quand ils la tiennent en leur pouvoir.

Voici un dernier conte de la même tribu. Je n’en reproduis que les détails indispensables.

Ils sont particulièrement instructifs, et propres à nous faire comprendre-si jamais nous pouvons nous flatter d’y réussir - la participation que l’Indien se représente, ou plutôt « sent » entre un individu humain et une certaine espèce animale.

« Un homme était grand chasseur de daims. Il allait constamment à la chasse, et il y était très heureux. Il pensait continuellement aux daims ; il en voyait en songe.

C’étaient pour lui comme des amis. (Le fait qu’ils lui apparaissaient en rêve témoigne de leurs « dispositions » favorables à son égard) Probablement le daim était son manitou (animal protecteur. Il avait deux femmes. L’une ne lui avait pas donné d’enfant, l’autre avait mis au monde un garçon.

« Un jour il poursuit une biche. Au moment où il l’atteint, c’est une femme. Elle le décide à la suivre. Chemin faisant, il se disait: “ Ce que je fais n’est pas bien. Mes femmes et mon enfant sont chez moi à m’attendre. ” Aussitôt, la femme sut ce qu’il pensait, et elle lui dit: “ Il ne faut pas vous tourmenter, ni penser que vous faites mal.

Vous serez mon mari, et vous ne le regretterez jamais. ” »

Ruth BENEDICT, Tales of the Cohiti Indians, Bureau of American Ethnology, Bulletin, no 98, p.

95.

2

J. A. TEIT, Thompson tales. Folktales of Salishan and Sahaptin tribes, p. 53.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 176

« Il arrive avec elle dans son pays (sous terre. Ils se trouvent dans une grande maison, pleine de gens tout pareils aux Indiens. Ils étaient bien habillés, de robes en peau de daim bien préparées. Tous paraissaient très aimables, et heureux. Cette nuitlà, la femme dit au chasseur: “ Vous êtes mon mari, et vous dormirez avec moi. Vous pouvez me prendre dans vos bras, mais il ne « faut pas essayer d’avoir des relations avec moi. Vous ne devez pas le faire avant la saison du rut. A ce moment-là, vous pourrez aussi aller avec mes soeurs. ” »

Le lendemain, on l’envoie à la chasse. Deux jeunes daims, ses beauxfrères, avaient couru en avant, et se tenaient sur une petite colline. Le chasseur les voit, et les tue tous les deux. (On jette leurs os à l’eau, et ils reviennent à la vie) Ainsi des hommes-daims vivaient en se chassant et se tuant les uns les autres, et en ressuscitant ensuite. Le chasseur vécut avec sa femme et les siens. A la chasse, il ne manquait jamais de tuer des daims, car il se trouvait toujours quelques jeunes empressés à se faire tuer pour le bien du groupe.

« Arrive la saison du rut. Le chef mit sur le chasseur le corps (c’est-à- dire la peau) d’un mâle grand et vieux, et le transforma ainsi en un daim mâle. Il est battu par d’autres mâles, qui lui prennent sa femme. Il est déprimé Le chef lui dit: “ Ne soyez pas triste. Demain, nous vous donnerons des ornements qui vous rendront fort, et personne alors ne pourra plus vous prendre votre femme. ” » Le lendemain matin, le chef lui posa sur la tête de grands andouillers, et lui donna le corps d’un mâle en pleine vigueur. Ce jour-là, le chasseur vainquit et mit en fuite tous ses rivaux, et il se réserva sa

femme, ainsi que toutes ses soeurs et ses cousines. Beaucoup de ses beauxfrères furent blessés dans ces combats. Les daims avaient, pour soigner ces blessures, des shamans qui eurent fort à faire durant toute la saison du rut.

« La femme donne le jour à un fils. Avec elle et l'enfant, le chasseur retourne dans son pays. Ils y régalent tout le monde. Quand on a besoin de viande, son fils va à la chasse. Il y emmène toujours son demi-frère, le fils que son père avait eu d'une Indienne. Ils tuaient des daims, car les daims étaient des parents du jeune homme, et ils consentaient à se laisser tuer. On jetait les os à l'eau, et les daims revenaient à la vie.

« Un peu plus tard, ils retournent au pays des hommes-daims, et toute la tribu du chasseur les accompagne. Le premier jour du voyage, le chasseur dit à sa femme: " Envoyons notre fils en avant, et je le tirerai. "» Il partit en effet à la chasse, et rapporta un jeune daim, que les gens mangèrent. Ils s'aperçurent de l'absence du Deer-Boy (garçon-daim, et se demandèrent où il était allé. Le soir, le chasseur jeta les os dans l'eau, et le Deer-Boy ressuscita. Le lendemain, à son tour, la femme du chasseur quitta le camp, et il la tua pour donner à manger aux gens. Ils remarquèrent son absence, et se demandèrent où elle était allée. Le soir, il jeta les os dans l'eau, et elle ressuscita.

« Après quelque temps, la tribu retourne chez elle. Le Deer-Boy l'accompagne.

Jamais il ne revint. Il devint Indien, et grand chasseur. C'est de lui que les gens apprirent la conduite à tenir à l'égard des daims: prendre bien soin de leurs os, n'en perdre, n'en écraser aucun, les jeter à l'eau. Un chasseur qui observe exactement cette prescription se rend les daims favorables. Ils ont de l'affection pour lui, il ne leur fait pas peur; a ils ne l'évitent pas. Les daims resteront toujours nombreux, puisqu'ils ne sont pas vraiment " tués ". (En effet si l'on a soin de procéder ainsi, ils ressuscitent Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 177

aussitôt) Le chasseur ne retourna jamais chez les hommes. Il devint luimême un daim

1

. »

Peut-on imaginer peinture plus vivante d'êtres en qui les deux natures, l'humaine et l'animale, sont si intimement fondues qu'elles ne se distinguent plus ? La biche rencontrée par le chasseur est en même temps une femme, qui le prend pour mari.

Cependant, cette femme reste biche, puisqu'elle n'accepte les relations conjugales qu'à la saison du rut. Sa famille et son groupe se composent de daims; néanmoins, quand ils sont dans leur « pays », ils ont la forme humaine. Ils habitent une grande maison, où ils vivent en hommes. A l'époque du rut, ils redeviennent daims, et se battent pour la possession des femelles. Le chasseur luimême, une fois transformé en un mâle vigoureux (il a revêtu une peau de daim) prend part à la lutte. Sous leur forme humaine, ces daims ont besoin de viande; ils chassent, tuent, et mangent leurs congénères, et souvent ceux qui leur sont le plus proches. Le chasseur tue ainsi sa femmebiche, son fils-daim (le Deer-Boy, sans hésitation ni scrupule. Car, pourvu que les os de l'animal mort soient soigneusement respectés, préservés, et jetés à l'eau, il revient aussitôt à la vie. Il n'était donc pas réellement « tué ». (La même croyance, comme on sait, est répandue chez les Eskimo, au sujet des phoques) La tribu du chasseur fait visite à celle des daims-hommes, et fraternise avec eux. Le chasseur a deux fils, l'un né d'une Indienne, l'autre de la femmebiche. Les deux frères sont toujours ensemble.

Celui qui est un homme-daim se rend au pays des hommes, et s'y fixe sans esprit de retour. Il y devient un véritable Indien, et il enseigne à la tribu la conduite à tenir à l'égard des daims, quand on en a tué à la chasse. Inversement, son père ne quitte plus les hommes-daims, chez qui il est allé demeurer auprès de sa femmebiche; il finit par se transformer tout à fait en daim. Bref, la participation, entre le groupe humain et le groupe animal, est telle qu'un membre de l'un peut passer dans l'autre, et vice versa.

De plus, tout en faisant partie de l'un de ces groupes, il garde certains des caractères qui appartiennent à l'autre. La

femmebiche, quand elle a sa forme humaine, ne fait l'amour qu'à la même saison que les autres biches.

Ce remarquable morceau de folklore indien d'Amérique du Nord nous transporte dans un monde fort semblable à celui des mythes de l'Australie et de la NouvelleGuinée, où l'on voit des ancêtres-animaux qui sont en même temps des hommes, et de qui sont issus à la fois les groupes humains et les espèces animales du même nom. Il est vrai que, dans le conte indien, il n'est pas question d'un ancêtre mythique commun aux hommes et aux daims, et il n'est pas fait non plus la moindre allusion à des institutions ni à des interdits de caractère totémique. Toutefois, on nous dit que le daim était le manitou du chasseur, c'est-à- dire son « totem personnel ». Les membres de sa tribu et les daims ne se traitent pas les uns les autres en étrangers. Tout paraît se passer comme s'il existait entre le groupe humain et le groupe animal une relation semblable à cette parenté singulière qui porte le nom de totémisme.

En tout cas, on trouverait difficilement un récit qui nous la rende à ce point accessible, sinon intelligible. Il n'affirme pas, il est vrai, une identité d'essence entre les membres du groupe humain et ceux de l'espèce animale. Mais les détails familiers qu'il donne la présupposent avec tant de naturel et de simplicité qu'elle paraît aller de soi. Ils nous font toucher du doigt, si l'on ose dire, la réalité des sentiments et des actes qui naissent de cette communauté de nature. Du commencement à la fin de ce conte, on sympathise aussi aisément, sans y penser, avec les personnages animaux qu'avec les humains, avec la biche qu'avec le chasseur qui va devenir son mari. De 1

S. THOMPSON, Tales of the North-American Indians, pp. 167-173. Cf. ibid, note 254.

fait, les uns comme les autres ne sont réellement que des êtres de nature mixte. La biche est déjà femme, le chasseur est virtuellement l'animal qu'il deviendra. Et cependant il nous

semble que nous entrons dans les émotions qu'ils éprouvent, et que nous comprenons la conduite qu'elles leur font tenir.

De la sorte, les mythes des sociétés les plus primitives et ce conte indien se prêtent mutuellement une précieuse lumière. Les ancêtres-animaux de ces mythes font paraître moins extraordinaire la consubstantialité, la parenté vraisemblablement totémique du chasseur et de sa tribu avec les daims. Et, vice versa, sa façon de vivre avec eux comme avec les plus intimes des proches nous aide à comprendre ce que ressent l'Australien ou le Papou pour l'animal en qui il voit un frère aîné ou un grandpère.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 179

Chapitre VIII

LE MONDE MYTHIQUE

ET LE FOLKLORE

(Suite)

Retourà la table des matières

Nous sommes loin de posséder dans son ensemble le très abondant folklore de l'Afrique noire. Mais ce que nous en connaissons permet de dire que ses contes et ses légendes se meuvent en général dans le même monde « mythique » que les précédents.

On y retrouve la « fluidité » de la nature, les êtres mixtes mianimaux mihumains, et les transformations prodigieuses qui s'accomplissent sans difficulté en un clin d'oeil.

Voici d'abord quelques exemples de la croyance aux êtres mixtes à la fois humains et animaux. Au cours d'un récit dont les héros sont des animaux, on s'aperçoit à un certain moment que ce sont des hommes, ou inversement. Le narrateur n'a pas cru devoir avertir de ce changement, puisque sous l'une et l'autre forme, il s'agit toujours des mêmes personnages. Telle est, dans un conte zoulou, une histoire de pigeons; « à un certain moment, la marche du récit montre qu'il s'agit non pas de pigeons, mais d'hommes. Un cours d'eau se présente: ils ne peuvent le traverser 1

».- Dans le folklore

lamba (Afrique du Sud, il est souvent question de lions qui prennent la forme humaine, épousent des femmes, et essaient de les dévorer. Cela est considéré en général par les Lambas comme tout à fait imaginaire; pourtant, lorsqu'un étranger 1

C. H. CALLAWAY, Nursery tales, traditions, and histories of the Zulus, p. 80, note7 (1868.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 180

vient prendre en mariage une des filles du village, ils disent volontiers: « Demandelui d'où il est, et de qui il descend. Autrement, tu pourras te trouver en train d'épouser un lion, et un beau jour il te dévorera

1

. » - Dans un conte des Mbaka (Angola, un

léopard voyage avec son petit-fils. Ils rencontrent des femmes qui plantent des pois.

Le léopard dit à son petit-fils: « Mon enfant, je reviens tout de suite. » Il entre dans un fourré. Il défait son paquet, en tire une chemise, en tire un pantalon, en tire une veste, en tire un paletot, et il les met. Quand il est prêt, il sort du fourré, la canne à la main. Il arrive près des femmes. « Bonjour, mesdames. Allez-vous bien 2

? » - Un

autre conte de la même tribu rapporte qu'il y a famine chez les lions. Le bétail des hommes est trop bien gardé ; comment arriver jusqu'à lui ?. Une jeune lionne se transforme en être humain. On l'habille bien, on la coiffe avec élégance. On lui explique ce qu'elle aura à faire. Le maître du bétail va la demander en mariage. Elle l'acceptera, et au moment propice, elle le tuera. La jeune lionne consent. Elle part aussitôt, sous forme de femme. Tout se passe ensuite comme il a été prévu; - mais l'homme est sauvé par son enfant, qui refuse de le quitter, même la nuit 3

. » Dans le

monde de ce folklore comme dans celui des mythes, la forme extérieure des êtres n'est qu'un « accident ». Ceux qui sont dema ont le pouvoir d'en changer comme il leur plaît.

D'autres fois, c'est un homme qui se fait animal, par exemple, dans ce conte Thonga (Afrique du Sud. Un homme du nom de Babana vivait dans le district de Rikoto. La nuit, il se transformait en éléphant, et il sortait pour aller manger les courges dans les jardins. On lui donne la chasse. Un peu plus loin, on perd les traces de l'éléphant, mais on voit des traces d'homme, et de sang. On trouve l'endroit où il avait jeté ses

défenses: deux pieux, auparavant fixés dans sa bouche. Làdessus les gens retournent chez eux, en disant: « Comment cet éléphant s'y est-il pris pour être un éléphant au moment où nous l'avons attaqué, et s'être ensuite transformé en homme ? » Un soupçon leur vint. Ils firent l'appel des hommes, et constatèrent l'absence de Babana. Ils demandèrent : « Au moment où nous avons attaqué l'éléphant, où était Babana ? » Ils dirent: « Il n'est peutêtre pas sorti; sans doute est-il encore chez lui. » On se rend à sa hutte, pour s'en assurer. On le trouve couché, avec des blessures provenant de coups de lance. On lui demande: « Qu'est-ce que cela ? »

- Il répond: « Je m'étais transformé en éléphant, parce que j'avais envie de manger des courges. » On en fit une chanson qui courut tout le pays 4

.

Dans cette joyeuse histoire, le plus remarquable est sans doute l'idée qui se présente à l'esprit des Thonga, quand ils voient des traces d'homme remplacer tout à coup celles de l'éléphant. Ils soupçonnent aussitôt que l'éléphant et l'homme pourraient bien ne faire qu'un. De telles transformations leur sont apparemment familières.

Elles n'ont rien qui les étonne.

En Afrique orientale, chez les Akamba, « l'hyène (mâle) eut l'idée d'aller demander en mariage la fille d'un Mkamba. Elle se mit donc en route, emmenant avec elle du bétail et des chèvres pour payer la femme qu'elle voulait épouser. Dans la journée, elle avait la forme humaine, et marchait sur deux jambes; la nuit, redevenue hyène, elle allait sur quatre pattes. Elle arrive avec ses animaux à un village où habitait 1

C. M. DOKE, The Lambas of northern Rhodesia, p. 304 (1932.

2

Heli CHATELAIN, Folktales of Angola, p. 163.

3

Ibid, pp. 145-149.

4

H. BERTHOUD, Weitere Thonga-Märchen, Zeitschrift für eingeborenen Sprachen, XXI, pp. 73-74.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 181

certaine jeune fille. Elle explique le but de son voyage. On l'accueille amicalement.

Elle dit qu'elle s'appelle Mutili. La nuit venue, elle se retransforme en hyène ; et, comme elle a faim, elle se rend à la hutte de sa future belle-mère, pour y manger.

Cependant, quand elle y arrive, des moutons qui sont là flairent son odeur, prennent peur, et courent, affolés, de tous côtés. Sur quoi la mère de la jeune fille vient à la porte, un tison à la main, pour voir ce qui effrayait les moutons, et elle crie: « Qui va là ? » En réponse, l'hyène laisse échapper un glapissement retentissant. La femme, qui n'avait jamais entendu la voix de l'hyène, réplique : « Eh bien! qui que vous soyez, allez vous coucher à cette heure; demain matin nous causerons. » De la sorte, l'hyène fut privée de souper. Au cours de la nuit, comme la faim la pressait très fort, apercevant près d'elle un mouton avec une grande queue grasse, elle arracha cette queue d'un coup de dent, et la mangea. Le lendemain matin, les gens du village font sortir les moutons. Ils en voient un a qui manque la queue. Très surpris, ils cherchent des yeux, autour d'eux, une explication. Ils aperçoivent l'hyène (qui, naturellement, avait repris la forme humaine, et la graisse de la queue, qui lui pendait tout autour de la bouche. Ils saisissent des bâtons, et la rouent de coups 1

.. L'hyène se montre ici,

comme à l'ordinaire, vorace et stupide, au grand amusement des auditeurs. Néanmoins, au moment où elle apparaît en homme, elle a l'air d'un prétendant acceptable, en état de payer une dot, et les gens du village lui font bonne mine. L'hyène et lui sont un seul et même être, sans que le conte croie nécessaire de dire comment s'opère la substitution instantanée de l'un à l'autre.

*

**

Sans insister davantage sur les contes de ce genre, à la fois nombreux et variés, je passe tout de suite à des récits qui leur ressemblent beaucoup, sans être, cependant, donnés pour des contes. Au contraire, on les présente comme des faits qui viennent de se produire: des témoins oculaires sont prêts à les attester. Cette distinction nous paraît très importante. Elle ne l'est guère aux yeux des noirs. Ils ajoutent foi aussi bien aux uns qu'aux autres. Les contes ne sont pas plus extraordinaires que certains des événements qui se passent dans leur voisinage.

Le fait suivant illustre bien cet état d'esprit. Un employé au service de l'administration (au Togo, avait une chienne qui venait de mettre bas une portée de beaux petits. Il permettait à cette petite famille de dormir sous son lit. Un matin, comme il avait passé une mauvaise nuit à cause des grognements et de l'agitation de la chienne, il se mit à en chercher la cause. Bientôt il trouva une hyène cachée sous un banc dans la pièce voisine. Naturellement, il cria qu'on lui apportât un fusil. A sa surprise, l'hyène le supplia de ne pas tirer, disant qu'elle était une femme, et non pas une hyène. Sur ces entrefaites, plusieurs personnes étaient accourues pour voir ce que signifiait tout ce bruit, et elles virent de leurs yeux une hyène-femme sortir de sa cachette. C'était une femme de la tête jusqu'aux jambes; celles-ci étaient d'une hyène.

A ce spectacle imprévu, tout le monde fut très effrayé, et on fit venir des agents de police. La femme expliqua qu'elle était de Kimbungu, qu'elle avait le pouvoir de se transformer la nuit en hyène, et qu'ayant entendu dire que la chienne de l'employé avait mis bas une portée de chiots bien gras, elle avait rejeté ses vêtements, s'était changée en hyène, et était venue par bonds à sa maison. Mais là, elle avait été tenue à 1

C. W. HOBLEY, Ethnology of the Akamba and other East African tribes, p. 109-110 (1926.

distance par les grondements de la chienne, et elle n'avait pas osé saisir les petits, de peur que l'employé ne se réveillât. Elle s'était cachée, dans l'espoir d'une occasion, mais l'aube était venue avant qu'il s'en présentât une, et elle avait donc résolu de reprendre sa forme naturelle. Ce qu'elle était en train de faire, quand une mouche s'était posée sur elle, et avait ainsi empêché la métamorphose de s'achever. (On croit que si une mouche se pose sur ces « loups-garous », ils ne peuvent plus reprendre leur forme humaine avant la nuit suivante)

« Cette scène avait eu pour témoins une trentaine de personnes, dont beaucoup avaient reçu de l'éducation et étaient nominalement chrétiennes. Toutes cependant, comme un seul homme, croyaient fermement avoir vu un être à moitié hyène, à moitié femme. Le fait qu'un Européen qui passait n'avait vu qu'une femme nue et rien autre, n'entamait nullement leur conviction. Il prouvait seulement que ce que l'Africain voit n'est pas la même chose que ce que l'Européen peul voir 1

. » Cette certitude

des témoins mise à part, ne croirait-on pas se trouver ici en présence d'un conte tout pareil à celui de l'hyène qui va chercher femme ? Dans celui-ci, il s'agissait d'une hyène capable de se métamorphoser en homme, dans l'autre récit c'est une femme qui se transforme en hyène. Les deux opérations sont également réelles aux yeux des indigènes, et rien n'est plus loin de leur esprit que de se demander si elles sont possibles.

Voici, en Afrique du Sud, une histoire non moins caractéristique. Pendant son voyage au pays des grands Namaqua, Sir James Alexander fut informé par les indigènes que les femmes des Bushmen ont le pouvoir de se transformer en lions, hyènes, et autres bêtes féroces. La légende suivante illustre cette superstition.

« Un jour, un certain Namaqua voyageait en compagnie d'une de ces femmes, qui portait un enfant sur son dos. Ils avaient déjà fait du chemin, quand une troupe de zèbres apparut. L'homme dit à la femme: " J'ai faim; je sais que vous pouvez

vous changer en lion. Faites-le donc, attrapez-nous un zèbre, pour que nous ayons à manger. ”

« La femme répondit: “ Vous aurez peur. ”

« Non, non, répliqua-t- il. J’ai peur de mourir de faim, mais non pas de vous. »

« Tandis qu’il parlait, du poil commença à paraître à la partie postérieure du cou de la femme, ses ongles prirent l’aspect de griffes, ses traits changèrent. Elle posa l’enfant à terre.

« L’homme, effrayé, grimpa sur un arbre tout proche, tandis que la femme lui lançait un regard terrible. Se retirant sur un des côtés, elle rejeta son jupon de peau, et un superbe lion s’élança dans la plaine. Il bondit et rampa parmi les buissons du côté des zèbres, et sauta sur l’un d’eux. Le zèbre s’abattit, et le lion se mit à laper le sang.

Ensuite, il revint à l’endroit où l’enfant pleurait. De son arbre, l’homme cria: “ Assez!

assez! Ne me faites pas de mal ! Quittez votre forme de lion ! Jamais plus je ne demanderai à voir chose pareille! ” »

Le lion le regarda en grondant. « Je reste ici jusqu’à mon dernier jour, s’écria l’homme, si vous ne redevenez pas femme! » La crinière et la queue commencèrent à 1

A. W. CARDINALL, Tales told in Togoland, pp. 13-14

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 183

disparaître; le lion se dirigea vers le buisson où se trouvait le jupon de peau. et la femme, sous sa forme naturelle, releva son enfant. L’homme descendit, et mangea de la chair du zèbre. Mais il ne demanda plus à la femme de chasser pour lui 1

.

Légende, dit l’auteur. - Sans doute, mais nous venons de voir une transformation toute semblable faire l’objet d’un conte, ou être rapportée comme un événement récent. En fait, on ne doute pas que des choses pareilles n’arrivent. Cette croyance est extrêmement répandue. Chez les Bantou de l’Afrique du

Sud, en particulier, on est presque toujours disposé à admettre que si un lion ou un léopard attaque l'homme, c'est en réalité un sorcier qui s'est transformé ainsi pour atteindre son but. Un imfwiti peut accoster sa victime qui voyage sur une partie solitaire du sentier, et lui demander s'il est seul, ou si d'autres le suivent. Si l'homme répond: « Je suis seul », l'imfwiti va vite se mettre derrière une termitière, et se tient coi. Quand le voyageur est un peu plus loin, l'imfwiti se transforme en lion, le poursuit, et le dévore. Après quoi, il reprend sa forme humaine, ramasse sa hache et sa lance qu'il avait laissées derrière la termitière, et poursuit son chemin

2

. Ou bien, les lions sont des chefs métamorphosés.

« Les indigènes (dans la région du Bas-Zambèze, croyant que les âmes de leurs chefs entrent dans des lions, n'essaient jamais de tuer ces animaux. Ils croient même qu'un chef peut se transformer en lion, tuer qui il veut, et ensuite revenir à la forme humaine; c'est pourquoi, quand ils en voient un, ils se mettent à battre des mains, ce qui est ici la façon habituelle de saluer. En conséquence, les lions sont en si grand nombre que nous voyons de petites huttes construites dans les arbres, indiquant les endroits où des habitants ont passé la nuit, quand elle les a surpris dans les champs

3

. » Le même auteur dit encore: « Un après-midi, je m'étais arrêté dans un village; un homme qui prétendait avoir le pouvoir de se transformer en lion vint nous saluer. Sentant l'odeur de la poudre répandue par un fusil qu'on venait de décharger, il s'écarta afin de ne plus la percevoir, tout en tremblant de la façon la plus artistique, mais avec une exagération extrême. Un Makololo nous expliqua que c'était un pondoro, c'est-à- dire un homme capable de se transformer à volonté en animal, et qui tremble quand il sent l'odeur de la poudre

4

. »

Un chef raconte à du Chaillu qu'un léopard lui a tué deux hommes. - « Pourquoi n'as-tu pas disposé un piège pour le prendre ? - Parce que ce n'est pas un léopard qu'on puisse prendre au piège: c'est un homme qui s'est changé en léopard, et qui, au bout de quelque temps, s'est re-transformé en homme. » Du Chaillu restant incrédule, le chef essaie de le convaincre par des précisions, trop détaillées pour être rapportées ici in extenso. Deux jours de suite, le léopard avait fait une victime. Persuadé que c'est un sorcier déguisé, le chef envoie chercher un grand « docteur » qui, dans une séance solennelle de divination, découvre que ce léopard n'est autre que le neveu et héritier du chef ! Aussitôt on le fait venir, on l'arrête - et il fait des aveux complets.

C'est en effet lui qui a tué les deux hommes. Il se rappelle bien que ce jour-là, cheminant dans la forêt, il est devenu tout à coup léopard. *etc.* On le fait mourir en le brûlant à petit feu

5

(procédé habituel pour se débarrasser sûrement des sorciers.

La croyance peut se présenter sous une forme un peu différente. L'homme métamorphosé en animal homicide (lion, léopard, serpent, etc) ne sera pas le meurtrier 1

C. J. ANDERSSON, The lion and the elephant, pp. 113-114.

2

C. M. DOKE, The Lambas of northern Rhodesia, p. 303.

3

D. LIVINGSTONE, Missionary travels and researches in South Africa, p. 615 (1857.

4

D. LIVINGSTONE, Zambesi and ils tributaries, p. 159 (1865.

5

P. du CHAILLU, The country of the dwarfs, pp. 77-79.

luimême, mais simplement son instrument, l'exécuteur de sa volonté ou de ses ordres. « Un lion ordinaire, dit le P. Bösch, n'attaque jamais l'homme, et cependant, chaque année, un nombre considérable de personnes deviennent la proie de ce fauve.

La magie n'est pas embarrassée pour expliquer ce fait. Ce ne sont pas les lions ni les léopards qui font l'effroi de l'indigène, quoique dans la forêt il n'ose même pas en prononcer le nom; ce qu'il redoute ce sont les masumbano, c'est-à- dire, les hommes changés en lions, en léopards. L'art de changer un homme en lion ou en léopard est appelé: créer un lion ou un léopard. Cette création se fait suivant des règles précises et détaillées

1

. »

Ces lions, ces léopards, etc, au service des sorciers, ne sont donc pas des animaux comme les autres, mais, en quelque sorte, des lions et des léopards « artificiels », oeuvre de ceux qui les emploient. Selon l'expression indigène citée par le P. Bösch, ils sont « créés » par eux.

Une croyance toute pareille se rencontre en Afrique australe, par exemple chez les Lambas. « Peu importe qu'un lion ait dévoré la malheureuse victime: ce ne pouvait pas être un lion ordinaire, c'était un lion produit ou suscité par la sorcellerie 2

. » - De

même encore, sur les bords du lac Nyassa, chez les ba-Konde. « Le chef Muaihojo se rendit chez le missionnaire Bunk et lui raconta qu'une panthère lui avait tué un boeuf et des moutons. Il fallait que le missionnaire regardât dans sa Bible, afin de découvrir qui avait « créé» cette panthère. » Le missionnaire Schumann a quelque chose de semblable à raconter. « Des gens sont venus me trouver, et leur porte-parole. finit par exposer l'objet de sa requête: des lions pénétraient dans leurs parcs à bestiaux, et je devais faire défense de continuer à l'homme qui les y envoyait. On croit ici, dur comme fer, que certaines personnes ont le pouvoir de créer des lions, et de les lâcher sur autrui. Kebetu, à Buntali, est un de ces « créateurs »

de lions. Les victimes amènent du bétail et des jeunes femmes à l' «envoyeur des lions », afin qu'il veuille bien les rappeler. Les indigènes croyaient qu'à mon tour j'avais pouvoir sur le dompteur de lions. » - Le missionnaire Nauhaus disait à un indigène que le major von Wismann voulait venir chasser le lion; il en reçut cette réponse: « C'est très bien; montre-lui donc chaque lion, afin qu'il le tue. »- « Tu penses à des hommes, réplique le missionnaire, mais ce sont de vrais lions que je veux dire.- Sans doute, repartit l'autre; mais qui est-ce qui lâche les lions sur nous ? Qui les crée ? - C'est Dieu ; il les a créés comme tous les autres êtres. - Mais ils deviennent tellement nombreux! - Oui, ils se multiplient comme tous les animaux.- Mais si c'est Dieu qui les a créés, objecte enfin l'indigène, pourquoi nous tuent-ils ? Ne sommes-nous pas les enfants de Dieu 3

? »

Il est clair que le missionnaire et son interlocuteur n'ont pas la même idée des lions, ni de Dieu, ni de ce que c'est que créer. Selon l'indigène, il existe deux sortes de lions: les ordinaires, qui n'attaquent pas l'homme, ni son bétail, et les autres, les « artificiels », que certaines personnes ont le pouvoir de « créer », et qu'elles envoient tuer un homme ou ses boeufs. « Créer » n'a pas pour lui le même sens plein et fort que pour M. Nauhaus. Les lions ainsi « créés » ne sont pas tirés du néant. Ils sont simplement le produit d'une transformation que le sorcier sait opérer. C'est ce qu'explique fort bien un missionnaire qui a vécu longtemps chez les Amandebele (Matebele) au siècle dernier: « Un sorcier d'expérience, découvrant le tombeau d'un homme récemment enterré, donne une « médecine » au cadavre, lui rend la vie, et le transforme en 1

P. Fr. BÖSCH, Les Banyamwesi, pp. 241-242 (1930.

2

C. M. DOKE, The Lambas of northern Rhodesia, p. 176.

3

A. MERENSKY, Deutsche Arbeit am Nyassa, p. 119

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 185

un loup, qu'il prend pour son serviteur, pour faire ses courses, bêcher dans son jardin, et autres besognes, telles que: capturer du gibier, détruire les plantations des gens, leur bétail, ou euxmêmes. Cela arrive souvent. Parfois cependant, les sorciers n'ont pas le temps d'achever leur maléfice, et ils sont pris sur le fait. Alors les corps qu'ils ressuscitent restent à l'état inachevé: ce sont les idiots, en petit nombre, que l'on voit dans le pays

1

. »

Ainsi, par ses sortilèges, par ses pratiques magiques, le sorcier aura fait d'un homme, vivant ou mort, un animal qui devient son esclave, son instrument. Cette transformation d'un homme, vivant ou mort, en un animal revient souvent dans les contes et les légendes. Elle est aussi un fait d'expérience, et nous en avons vu tout à l'heure des exemples. Est-il surprenant qu'un sorcier sache la réaliser à son profit ? De même encore, chez les Bavenda (Afrique du Sud, « en frottant une liane grimpante avec une certaine « médecine », un sorcier peut la transformer en serpent. Il lui donne alors cet ordre. « Va chez cet homme, et fais-moi savoir qu'il « n'est plus. » Le serpent va droit chez la victime, et la mord

2

. »

*

**

Des animaux ainsi « créés » à ceux dont les contes disent qu'ils sont « fabriqués »

(en bois, en neige, en boue, etc) pour servir des desseins en général meurtriers, la transition est aisée. Il vaut la peine de les rapprocher les uns des autres. Les deux conceptions s'éclairent mutuellement.

Déjà, dans le folklore de l'Australie et de la NouvelleGuinée, on trouve des récits où quelqu'un doué de pouvoirs magiques donne la vie à un animal qu'il a fabriqué, le plus souvent pour être l'instrument d'une vengeance. Tel est, par exemple, le conte suivant, recueilli dans le Queensland central. « Le redbill est un tout petit oiseau, avec une queue blanche et des pattes rouges; l'oie naine, bien que relativement petite, elle aussi, est cependant beaucoup plus grosse. Un jour, le redbill cherchait des graines de lys dans une mare qui lui appartenait en propre, quand une oie naine arriva en volant, le mit en fuite, et ramassa ellemême les graines. Le redbill, trop faible pour se défendre, eut l'idée de fabriquer un crocodile avec un morceau de bois (bloodwood, mais quand il l'eut jeté à l'eau, le courant l'entraîna. Après un autre essai, sans plus de résultat, il jeta à la fin dans l'eau un énorme morceau de bois de fer. Celuici alla au fond, et le redbill en fit un crocodile. Et la première fois que l'oie naine vint ensuite chercher des graines de lys, le crocodile la mangea 3

. »

A l'île Kiwai, M. Landtman a recueilli plusieurs histoires analogues. « Une première femme négligée par son mari pour une autre, qui est venue après elle, médite de se venger. Elle modèle un crocodile. Elle le place dans le fleuve Maubo-turi, et lui dit: « Sivare « va venir ici; tu le saisiras. » Elle retourne chez elle et s'assied sur la véranda, attendant de voir ce qui arrivera. Sivare se pare de ses ornements de guerre, et prenant ses armes, se dirige vers un autre village. Il traverse à gué la rivière; le 1

Th. M. THOMAS, Eleven years in central South Africa, p. 293 (1872.

2

H. A. STAYT, The Bavenda, p. 277 (1932.

3

Dr W. E. ROTH, North Queensland Ethnography, Bulletin no 4, p. 7.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 186

crocodile le saisit, l'entraîne sous l'eau, et l'emporte au fond dans un trou 1

. » Les

sorciers, dit encore M. Landtman, ont plusieurs façons de faire saisir leur ennemi par un crocodile. L'une d'elles consiste à modeler un crocodile, et à le placer dans une rivière que cet homme a l'habitude de fréquenter. En même temps, on prononce une formule par laquelle on enjoint à l'animal de saisir cette personne et nulle autre. Le modèle se transforme en un crocodile véritable, et fait ce qu'on lui a commandé.

dans certains cas, il redevient ensuite un modèle sans vie. Il y a des sorciers qui se bornent à mettre un rameau de croton dans un ruisseau et à prononcer un charme, l'invitant à aller saisir un ennemi dont ils lui indiquent le nom. Le rameau se transforme en un crocodile qui s'empare de l'homme

2

. On se rappelle le sorcier Venda qui

avec une liane « crée » un serpent, et lui désigne sa victime.

Dans un autre conte Kiwai, deux hommes, Wée et Dobasi, qui ont à se plaindre des autres habitants de leur village, veulent se venger. Ils décident de fabriquer deux rats qui gâteront les noix de coco. Ils les font d'abord d'une espèce de bois tendre, mais les dents de ces rats ne sont pas assez fortes ; elles se brisent. Ensuite, ils emploient la sorte de bois qu'il faut, et ils réussissent mieux.

« Ils se montrent à une grande fête qui avait lieu ce soir-là. Pendant que les gens dansent, Wée et Dobasi se rendent furtivement au bois de cocotiers, et ils se glissent dans les deux rats de bois. Ils font un trou, en la rongeant, dans chacune des noix mises en réserve dans la brousse. Quand ils en ont fini avec elles, ils vont dans les maisons faire subir le même traitement aux noix que l'on y conserve. Ensuite, ils ramassent des fourmis, et par les trous ils les introduisent dans les noix. Elles dévorent ce qui y reste de chair.

« On s’aperçoit du dégât. Les gens sont furieux hommes et femmes prennent leurs armes, cernent la maison de Wée et de Dobasi, et en forcent la porte pour attaquer ces deux hommes. Mais ils s’étaient transformés en rats, et ils étaient sur leurs gardes. Ils sautent sur la tête et les épaules d’un homme. On leur lance des flèches; elles n’atteignent que lui. Ils sautent alors sur un autre, qui est tué à son tour, et ainsi de suite

3

. »

Ce conte est particulièrement suggestif. Il nous fait un peu mieux comprendre ce que les primitifs ont dans l’esprit lorsqu’ils parlent d’animaux « créés » ou fabriqués.

Les deux Papous décidés à se venger de leurs voisins fabriquent deux rats en bois.

Mais ils ne donnent pas à ces animaux, avec la vie, l’ordre d’aller ronger et gâter les noix de coco qui appartiennent au village. Ils s’introduisent dans les rats de bois, et vont euxmêmes rendre immangeables toutes les noix. C’est encore sous cette forme qu’ils échappent aux flèches, et les font dévier sur les gens du village qui les attaquent.

Cette intervention personnelle des sorciers dans l’exécution de leur maléfice implique-t- elle quelque chose de nouveau?

- En aucune façon. Que les dégâts soient le fait de rats « créés » par les sorciers (c’est-à- dire spécialement chargés de cette mission, ou fabriqués exprès, ou des sorciers en personne à l’intérieur de rats fabriqués par eux, ce ne sont là, aux yeux de l’indigène, que des procédés équivalents pour atteindre un même but, que de simples 1

G. LANDTMAN, Folktales of the Kiwai Papuans, p. 142. Acta societatis scientiarum fennicae, XLVII (1917.

2

G. LANDTMAN, The Kiwai Papuans, pp. 323-324.

3

Ibid, p. 322.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 187

« variantes ». La différence entre elles n'a pas d'intérêt pour lui. Dans un cas comme dans l'autre, la cause réelle et unique du méfait, ce sont les sorciers. Ce point seul lui importe. Seul, il arrête son attention. Si, au lieu de se glisser dans les rats de bois, les deux sorciers les avaient rendus vivants, et envoyés ronger les noix de coco, comme d'autres chargent un crocodile de leur fabrication d'aller saisir leur ennemi, comme les sorciers africains envoient un lion « créé » par eux dévorer un homme ou son bétail, ils n'en seraient pas moins les vrais auteurs de l'acte. L'indigène ne dira pas seulement comme nous que ces rats, ce crocodile, ce lion sont leurs serviteurs, leurs instruments, les exécuteurs de leurs ordres. Sa pensée va plus loin. Elle voit en ces animaux, artificiels ou non, comme des prolongements de la personnalité des sorciers.

Ils en sont des appartenances, c'est-à- dire des parties intégrantes. Ce qui est rendu sensible, d'une façon concrète et naïve, quand les deux sorciers s'introduisent dans les rats de bois.

Des mythes et des contes du même genre ont été recueillis dans les régions les plus diverses. Ainsi, à l'île Pentecôte, «des enfants sont irrités contre leur grand-mère qui ne leur donne pas à manger.

« Alors, fatigués (de demander, ils allèrent couper un arbre, et le taillèrent comme un requin, et ils le tirèrent, en chantant:

Requin, requin, emporte qui ?

Emporte notre grand-mère.

Emporte-la pourquoi ?

Emporte-la pour notre coco (qu'elle leur refusait)

« Et ils le tiraient et chantaient. Arrivés à la maison, ils l'abandonnèrent, et il se précipita dans la maison, saisit la grand-mère et sauta dans la mer.

« Et c'est pourquoi les requins mangent les hommes

.»

Dans ce conte, qui appartient à la classe dite étiologique, l'irritation de ces enfants produit le même effet que, dans le conte papou, la colère de la femme jalouse. Elle ensorcelle. Cette « disposition » redoutable agit magiquement, et transforme le requin de bois en requin vivant.

Chez les Dayaks, « on appelle pulong de petits animaux, grands à peu près comme de petites souris, que quelques hantuen (sorte de sorciers) taillent dans un morceau de bois, et peuvent ensuite rendre vivants. Ces pulong, le hantuen peut les envoyer faire du mal à quelqu'un, quand il ne veut pas y aller en personne.

« Ils se glissent dans le corps de la victime, et ils y causent des douleurs de ventre vives et tenaces, qui la font mourir, parfois au bout de plusieurs années 2

».

De même, chez les Eskimo Netsilik, une vieille femme négligée par les autres fabrique un ours de neige, qui devient une bête formidable 3

. J'ai eu déjà l'occasion de

citer une légende tout à fait semblable

4

.

1

P. E. TATTEVIN, Mythes et légendes du sud de l'Île Pentecôte, Anthropos, XXVI, p. 873 (1931.

2

A. HARDELAND, Dajacksch-deutsches Wörterbuch, p. 445 (1859.

3

Knud RASMUSSEN, The Netsilik Eskimo, pp. 288-290.

4

L'âme primitive, p. 220.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 188

Dans un conte des Quinault (Amérique du Nord, « un jour Grouse fit un phoque de bois qu'il tailla dans le cèdre. Il le noircit au feu. Puis il parla à ce phoque, et lui dit ce qu'il avait à faire. Le phoque plongea dans l'eau et gagna la haute mer 1

. »

Les animaux ainsi fabriqués et rendus vivants ne sont pas toujours destinés à faire du mal. Par exemple, chez les Eskimo du cuivre, « il y avait une fois un homme qui pouvait fabriquer toutes sortes de saumons avec du bois. Il les taillait à coups de hache, et quand il les avait achevés, il les jetait dans un lac ». Pour chaque espèce de saumon, il employait un bois de même teinte que sa chair. « Tous les bois, dit-on, sont du saumon. On dit que les scorpions de mer sont faits d'une espèce de saule qui pousse le long du sol, et qui a une écorce rude

2

. »

Sur le fleuve Mackensie, il y avait dans une tribu, deux vieillards à qui l'on ne donnait rien à manger. Un jour que l'on avait tué des ours polaires, un de ces vieillards prit un peu de leur sang, le mit dans un pot de bois, et en fit un ours polaire.

Ce fut, dit-on, le premier qu'il fabriqua, mais ensuite il se mit à en faire de plus grands. Quand ce premier ours eut grandi, il alla à la chasse et captura deux phoques, de sorte que les deux vieillards eurent en abondance de quoi se nourrir. Souvent aussi cet ours leur apportait des phoques barbus. Mais, un jour, le vieillard lui dit d'apporter des ours polaires. Le lendemain matin, l'ours avait l'air sombre. A la fin il partit, tua plusieurs ours polaires, et les rapporta. Alors il s'en alla, et plus jamais il ne revint.

Quand les deux vieillards s'aperçurent qu'il ne reparaissait pas, ils chantèrent un chant magique, pleurèrent et moururent

3

. » L'animal « artificiel » est ici parfaitement semblable à ses congénères « naturels ». Il leur est uni par la même solidarité que s'il était « né » comme eux, et s'il avait hérité de leur sang. (En fait, c'est du sang d'ours polaire qu'il a été formé) En lui ordonnant de tuer ses frères, les vieillards commettent une faute impardonnable. Il obéit, mais ensuite il disparaît. Les vieillards savent alors qu'il ne leur reste qu'à mourir.

Voici enfin un dernier conte de ce genre, recueilli chez les Pawnee. « Un jeune homme ne possédait pas de poney. Il était pauvre. Il avait une passion pour les poneys, et souvent, assis au bord de l'eau, il regardait les autres jeunes gens qui venaient abreuver les leurs. Un jour il décida que, lui aussi, il aurait ses poneys. Il se leva, traversa la rivière, rapporta du bois, et fit un corral pour eux. Il trouva aussi une vessie de buffalo, qui lui servit à apporter de l'eau au corral. Alors il versa de l'eau sur de la boue, qui devint consistante. Il fit ensuite deux poneys de boue. Tous les jours, il venait abreuver ses poneys. Il les descendait à la rivière, et leur trempait les naseaux dans l'eau. Après quoi il les rapportait au corral, et plaçait devant eux de l'herbe et des feuilles d'arbres vertes.

« Un jour, un des poneys tomba en morceaux. Le jeune homme pleura quelque temps, et dit: " Je prendrai grand soin de celui qui reste. " » Une nuit, il fait un rêve.

Il voit un poney qui lui dit: « Mon fils, je sais que tu es pauvre. La Terre-Mère a pitié de toi. Je suis un fragment de cette Terre-Mère. Je t'appartiendrai. Il faut que tu fasses ce que je te dirai, et tu seras un chef. » Le jeune homme se réveilla. Il faisait grand 1

S. THOMPSON, Tales of the North-American Indians, p. 93.

2

Knud RASMUSSEN, Intellectual culture of the Copper Eskimo, p. 198.

3

D. JENNESS, Myths and traditions from North Alaska, the Mackensie delta and Coronation gulf, Report of the Canadian arctic Expedition, 1913-18, XIII, Eskimo folklore, 42 A.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 189

jour. Il se rendit à l'endroit où il avait laissé son poney. Là, devant son petit corral de saule, se trouvait un beau petit cheval.

« Le jeune homme se frottait les yeux, se demandant si ce poney était bien réel.

Il le mène boire. Le poney commence à lui parler. " Mon enfant, la Terre-Mère a eu pitié de toi. Je suis un des poneys de boue que tu avais dans ton corral. " Le jeune homme devient chef. »

Dans ce conte

1

, comme dans les précédents, paraît impliquée l'idée qu'une « disposition » a le pouvoir de produire magiquement certains effets. Le désir intense qui brûle en ce jeune homme, quand il voit les autres venir abreuver leurs poneys, a une vertu comparable à celle de la colère, du désir de vengeance, de l'envie (dont il est proche, que nous avons vue, dans d'autres contes, être si efficace. D'une façon qu'il est peutêtre impossible de rendre claire, mais que les primitifs sentent réelle, sans avoir besoin de se la représenter distinctement, ces « dispositions » font que les animaux ainsi fabriqués deviennent vivants, et vont aussitôt exécuter les ordres de leurs « créateurs ».

*

**

Jusqu'à quel point ces histoires extraordinaires trouvent-elles créance ? Sont-elles simplement des contes considérés comme plus ou moins vraisemblables, sans qu'on les prenne cependant pour autre chose que des fictions ou des fables ? Y voit-on au contraire le récit d'événements réellement arrivés, et qui peuvent à tout instant se produire encore ?- Ainsi posée, la question ne comporte pas de réponse simple, catégorique, et valable pour tous les cas. Il faut tenir compte des différences entre les civilisations, entre les tribus d'un certain groupe,

entre les individus d'une même tribu. Parfois, un observateur assure que les indigènes distinguent fort bien entre les traditions et les mythes qui sont objets de foi, et les contes qui les charment ou les amusent, tandis qu'un autre, parlant de la même tribu, n'hésite pas à affirmer le contraire. Il faudrait, dans chaque cas particulier, déterminer la portée exacte des termes employés, et peser la valeur des témoignages. Il va sans dire que nous ne saurions entreprendre ici cet ordre de recherches. Nous devons nous borner à noter ce que sont le plus souvent, aux yeux des indigènes, les contes et les légendes dont nous avons choisi quelques spécimens.

Or, si étrange que cela puisse nous paraître, on les considère, sauf exceptions assez rares, comme « vrais », ou du moins parfaitement vraisemblables. C'est là un des points où se fait le plus nettement sentir la différence d'orientation entre la mentalité primitive et la nôtre. Celle-là se meut dans un monde beaucoup plus fluide, où les puissances invisibles interviennent constamment dans le cours des phénomènes, où rien n'est donc impossible au point de vue physique. Quelle raison les primitifs auraient-ils de suspecter la véracité des contes, puisqu'il peut arriver tous les jours, et qu'il arrive en effet, des choses non moins extraordinaires ? Une trentaine de témoins n'ont-ils pas vu de leurs yeux la femme-hyène dont parle M. Cardinall ?

1

G. A. DORSEY, Traditions of the Skidi Pawnee, pp. 152-153.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 190

Tout récemment, sur le fleuve Sepik (NouvelleGuinée ex-allemande, le chef d'une expédition fut saisi de l'affaire suivante. « Au village de Krinjambi, le tul-tul (chef) me fit savoir qu'un crocodile avait attaqué et tué sa petite fille, qui était assise dans un canot, à quelques yards à peine du village. Le tul-tul portait plainte contre la sorcellerie mise en oeuvre par un indigène d'un village situé à quelques milles en amont sur le fleuve. Celuici, voulant faire mourir la fille du tul-tul, avait donné à un morceau de bois la forme d'un petit

crocodile. Ensuite il l'avait mis à l'eau, en lui enjoignant de descendre le courant à la nage, et d'aller attaquer l'enfant. Il était inutile, ajoute l'explorateur, d'essayer de tirer le tul-tul de sa croyance que le morceau de bois taillé s'était transformé en un vrai crocodile, et qu'il avait causé la mort de son enfant

1

. » Cette conviction, la tribu entière la partage sûrement avec son chef. Nous en avons trouvé l'équivalent dans les nombreuses sociétés où l'on parle (et non pas seulement dans les mythes et les contes) de lions, de crocodiles, de serpents, etc, artificiels et homicides comme le crocodile du fleuve Sepik.

Dans les civilisations plus avancées, tout en continuant à raconter des histoires de ce genre, on cesse peu à peu de les prendre pour véritables. Et cependant nous rencontrons parfois, dans des sociétés relativement élevées, des croyances analogues, et non moins surprenantes

2

.

Qu'un morceau de bois taillé en forme de crocodile devienne tout d'un coup un animal qui vit, qui nage et qui va saisir la proie à lui désignée, cette croyance paraîtra moins inconcevable, si l'on se souvient que, pour ces esprits, nulle transformation n'est exclue d'avance comme inadmissible et absurde. En outre, ils ne séparent pas les êtres animés des autres de la même façon que nous. Souvent la différence leur paraît négligeable, les objets que nous appelons inanimés participant, comme les êtres vivants, bien qu'à divers degrés, d'un même principe de vie qui circule partout, et qui passe des uns aux autres. Les animaux et les plantes n'ont pas le privilège de croître; les pierres et les minéraux en font autant. Le medicineman encourage le charme qu'il emploie. Le devin parle au porc dont il va interroger le foie. Dès lors, pourquoi concevrait-on une distance infranchissable entre le modèle en bois et le crocodile vivant ? Qu'est-ce qui pourrait empêcher le maléfice du sorcier de changer l'un en l'autre ?

Quand les indigènes parlent de cette transformation, elle suscite dans leur esprit d'autres images que dans le nôtre. A nos yeux, elle dépasserait tout ce qui se peut raisonnablement imaginer. Aux fibres ligneuses qui remplissent l'intérieur du modèle en bois se substitueraient, par miracle, une prodigieuse multitude de cellules vivantes, des liquides, des vaisseaux, des appareils, *etc.* Mais le primitif ne se représente 1

Report on the Territory of New-Guinea, in Report Io the Council of the League of Nations, Canberra, 1930, p. 120.

2

« On sait-dit un lama de Kounboum (Thibet, au P. Hue, qui rapporte ces propos non sans ironie-qu'il ya souvent des voyageurs qui se trouvent sur des chemins pénibles et difficiles; quelquefois ces voyageurs sont de saints lamas qui font pèlerinage. nous allons à leur secours en leur envoyant des chevaux. Ce que nous envoyons aux voyageurs, ce sont des chevaux en papier (le lama en fait voir au P. Hue.

« Demain, nous monterons sur une haute montagne, à trente lis de la lamaserie; nous passerons la journéeà réciter des prières età expédier des chevaux.- Quel moyen employez-vous pour les envoyer aux voyageurs ?- Un moyen fort simple. Après certaines formules de prières, nous prenons un paquet de chevaux, que nous lançons en l'air; le vent les emporte; par la puissance de Bouddha ils sont changés en véritables chevaux, et se présentent aux voyageurs. »

Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine (2, par les PP. Huc et GABET, pp.

136-137.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 191

l'intérieur ni du crocodile en bois, ni de l'autre. Il ne fait attention qu'à la structure visible, à l'apparence extérieure. De ce point de vue, il n'y a pas de transformation, au sens plein du mot, quand un crocodile de bois se met à vivre et à se comporter comme les autres. Ce changement prouve simplement qu'un sorcier a eu le pouvoir de faire passer ce

crocodile du premier état au second. Parfois, sa mission remplie, l'animal revient à sa condition première de modèle en bois immobile.

Le peu d'importance que les primitifs attachent à la complexité des organes internes et à leurs fonctions s'explique par leur façon habituelle de se représenter les causes. Ils n'ignorent pas que si ces organes sont détruits, ou même seulement lésés, les êtres vivants périssent plus ou moins vite. Mais ils n'en croient pas moins que la vie dépend d'ailleurs : par exemple, de la présence dans le corps d'une force, d'un principe, d'une sorte d' « âme », le plus souvent sous forme matérielle, (comme, par exemple, la graisse des reins, chez certaines tribus australiennes. Tant qu'elle demeure là, l'individu vit. Si elle est enlevée, et endommagée, il meurt, quel que soit l'état de ses organes. En d'autres termes, un homme ne vit pas parce que les fonctions de ses poumons, de son coeur, de son foie, de son cerveau, etc, s'exercent normalement.

Elles s'exercent ainsi parce qu'il vit. Si donc le sorcier est assez puissant pour faire vivre le modèle en bois d'un animal, du même coup celui-ci se trouve pourvu des organes nécessaires. Lorsque, sa besogne faite, le sorcier lui retire la vie qu'il lui avait donnée, les organes disparaissent, et c'est de nouveau un simple morceau de bois. La vie dont le sorcier règle la présence et l'absence n'est pas la résultante de l'action synergique d'un ensemble de causes secondes ; elle manifeste l'action de présence d'un principe mystique. On pourrait donc dire que si, pour ces primitifs, Australiens et autres, la mort n'est jamais naturelle, la vie, d'un autre point de vue, ne l'est jamais non plus. Ni l'une ni l'autre ne se comprennent chez eux comme chez nous.

Ce qui est vrai de la vie en général vaut aussi pour telle ou telle fonction de l'être vivant. Ce n'est pas parce que nous avons des yeux que nous voyons. La vision est un pouvoir, analogue aux pouvoirs magiques. Les animaux le possèdent, et, chez eux, il s'exerce par le moyen des yeux. Ceux-ci participent à ce pouvoir dont ils sont les organes (au sens d'instruments. On peindra donc des yeux sur la proue d'une embarcation de pêche, afin qu'elle sache mieux se diriger vers

les endroits où l'on trouvera du poisson. D'une façon que le primitif n'éprouve pas le besoin d'analyser, ces yeux communiquent au bateau quelque chose de ce pouvoir qu'est la vision.- De même, ce n'est pas parce que les oiseaux ont des ailes qu'ils sont capables de voler.

S'élever dans les airs, s'y maintenir, les parcourir, suppose un pouvoir magique dont les oiseaux sont doués. Il s'exerce par le moyen des ailes. Celles-ci participent à ce pouvoir. C'est pourquoi le sorcier ou le shaman qui veut voler, et qui a le pouvoir magique nécessaire, se collera des plumes d'oiseau sur les épaules et les avant-bras, et deviendra ainsi luimême une sorte d'oiseau. Si le pouvoir magique faisait défaut, les plumes à elles seules n'y suppléeraient pas. Elles sont le véhicule d'une participation.

A ce titre, on les recherche et on les emploie.

Le fait suivant jette quelque lumière sur le caractère mystique de la fonction et le rôle de l'organe, tels que les primitifs se les représentent. « Un jour, sur un petit affluent du Barito (fleuve de Bornéo, je vis, arrêtée, une grande embarcation que son propriétaire avait munie, à l'arrière, d'une roue élévatoire composée de quatre planches, qui devait la faire avancer dans l'eau sans aucune force motrice. Cet homme.

avait vu une fois naviguer sur le Barito un vapeur de la Cie Paket-Vaart, avec sa roue gigantesque à l'arrière, et il voulait voir si son bateau ne pourrait avancer de la même Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 192

manière

1

. » La roue correspond aux ailes, l'embarcation à l'oiseau. Sur le grand navire hollandais, la roue est le véhicule du pouvoir mystique qui en assure la propulsion : qui sait si une autre roue, fixée à l'arrière du bateau de l'indigène, ne participera pas assez à un pouvoir mystique du même genre pour le faire avancer ?

*

**

Un instituteur indigène du Dahomey, chrétien, fort .instruit, interrogé sur le point de savoir si ses compatriotes croyaient à la réalité des histoires d'animaux dont leur folklore abonde, assura qu'ils n'en doutent pas. Malgré la surprise et les objections de son interlocuteur, il resta ferme sur cette réponse. D'excellents observateurs – Rasmussen entre autres- ont constaté de même ce qu'on a appelé l'extrême crédulité des primitifs. Néanmoins, quand ceux-ci affirment que ces histoires d'animaux sont « vraies », nous avons peine a prendre leur langage au sérieux. Mais ce scepticisme ne provient-il pas de ce que, sans y prendre garde, nous leur prêtons notre attitude, nos habitudes, notre orientation mentales ? Au lieu de faire effort pour entrer dans le sens de leur mentalité, nous nous laissons aller à les supposer, sans y penser, semblables à nous tels que nous sommes à présent, avec nos exigences logiques et un esprit critique qui se sont développés au cours de longs siècles. Les conséquences de ce postulat mal fondé ne tardent pas à apparaître. Ce qu'ils disent, par exemple, au sujet de la vérité de ces histoires d'animaux nous déconcerte à tel point, que nous ne savons que croire, sinon que peutêtre ils ne comprennent pas nos questions, ou que leurs réponses ne sont pas sincères. Mais faisons un effort énergique et persévérant pour entrer réellement dans leur façon de penser. Au lieu d'imaginer leur attitude mentale sur le modèle de la nôtre, tâchons de la dégager telle qu'elle s'exprime dans leurs paroles et leurs actes. Si nous y parvenons, elle ne nous paraîtra plus si énigmatique ni si inintelligible.

D'un mot, comme j'ai déjà eu l'occasion de l'indiquer, leur expérience ne coïncide exactement avec la nôtre ni en étendue, ni en profondeur. Les loups, les ours, les serpents, etc, qui sont aussi des hommes, comme on le voit quand ils ôtent leur peau; les lions, les léopards, les crocodiles « créés » par les sorciers pour aller dévorer leur victime ou son bétail; les animaux « artificiels », qui se mettent à vivre, etc, tout cela, pure fiction pour nous, est pour nombre de primitifs objet d'expérience proprement dite. (On se rappelle la démarche du tul-tul papou, dont la petite fille a été enlevée par un crocodile, ouvrage d'un ennemi-la femme-hyène que tant de témoins ont vue de leurs yeux chez un employé de l'administration au Togo, etc) Ces

faits, et quantité d'autres analogues, sont simplement mis, par presque tous ces indigènes, sur le même plan que les événements quotidiens. Non pas qu'ils ne les jugent, eux aussi, extraordinaires. Mais l'extraordinaire fait partie de ce qui arrive normalement. De l'orientation mystique de leur esprit, et des habitudes qu'elle lui imprime, il résulte que les données immédiates de l'expérience sont beaucoup plus nombreuses pour eux que pour nous. Il sont, comme on sait, particulièrement attentifs à ce que leur font connaître les songes, les présages, la divination, les prémonitions, les pressentiments, 1

P. Te WECHEL, Erinnerungen aus den Ost-und West-Dusun-Ländern, Internationales Archiv für Ethnologie, XXII, p. 126 (1915.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 193

la télépathie, bref, tout ce dont l'apparition révèle la présence et l'action de forces et de puissances invisibles.

Ainsi leur expérience, qui, pour une très large part ne se distingue pas de la nôtre, comprend en outre beaucoup de données qui échappent au blanc, et que l'indigène seul peut voir et ressentir. Rien ne le met en défiance à l'égard de la portion de son expérience qui, selon nous, est chimérique.

D'où lui viendrait l'idée d'en suspecter la valeur objective, plutôt que celle du reste ? Quand une dépêche annonce qu'un incendie a éclaté à New York et y a causé de forts dégâts, nous ne songeons pas un instant à refuser de le croire; nous avons eu plus d'une fois l'expérience de bâtiments ainsi détruits par le feu avec ce qu'ils contiennent. Pareillement, lorsque dans un mythe ou un conte, un loup ôte sa peau et se trouve être un homme, l'Eskimo sait que la même transformation a eu lieu nombre de fois. Ce détail ne l'arrête donc pas une minute. La question: « Est-ce vrai ? » ne se pose pas à son esprit, puisque, dans son expérience, les faits de ce genre sont courants.

Si on la soulève devant lui, et s'il la comprend, il en est surpris, comme nous le sommes de sa «crédulité ». Il ne peut pas en saisir la portée. Pour la comprendre, il lui faudrait

changer brusquement d'attitude mentale, abandonner tout d'un coup la partie de son expérience à laquelle il est le plus profondément intéressé, et substituer à sa représentation d'un monde dont l'ordre subit à chaque instant l'intervention de forces mystiques, celle du monde intellectualisé de l'Européen. C'est demander une sorte de miracle. En fait, l'indigène trouve simplement la question hors de propos, et un peu ridicule (c'est une idée d'homme blanc. Il répondra poliment qu'en effet ces histoires sont « vraies ». Si la portion de son expérience d'où elles relèvent était nettement distincte de l'autre qui lui est commune avec nous, si elle ne faisait que lui donner accès dans un monde où nous ne pénétrons pas, et que nous considérons en général comme imaginaire, la difficulté serait moindre. Mais les faits n'établissent pas qu'il existe une telle ligne de démarcation. Au contraire, les forces surnaturelles dont le primitif se sent entouré de toutes parts interviennent sans cesse dans le cours régulier de l'expérience ordinaire pour le modifier. Elles peuvent donner à cette expérience, même dans ce qu'elle a de plus banal, de plus quotidien, une physionomie, une coloration aussi déconcertantes pour nous qu'elles sont familières à l'indigène. De là, des surprises toujours nouvelles. On découvre un beau jour que tel être ou tel objet banal est aussi tout autre chose à ses yeux que ce que nous pensons. L'idée qu'il en a est à cent lieues de la nôtre, alors que nous n'aurions pas imaginé qu'il pût y en avoir deux.

Considérons, à titre d'exemple, la représentation des animaux, qui tiennent tant de place dans les mythes, dans le folklore, et d'une façon générale, dans l'expérience (au sens large) des primitifs. Lorsqu'ils se trouvent à l'improviste en présence d'un animal, pour peu qu'à ce moment ils soient prédisposés à recevoir l'impression du surnaturel, et surtout si cet animal appartient à une espèce douée de pouvoirs mystiques, ils ne manqueront guère de remarquer ou d'imaginer quelque chose d'insolite dans son apparence ou ses allures. Aussitôt ils se demandent: « Est-ce un vrai animal ?

N'ai-je pas affaire à un sorcier, ou à un esprit qui a revêtu cette forme, et qui me veut du mal ? » Attitude presque instinctive, puisqu'au seul aspect de l'animal la catégorie affective du

surnaturel est entrée en jeu. Voici quelques faits, entre beaucoup, qui ne laissent pas de doute sur ce point.

« A Tikopia (Polynésie, la grande majorité des espèces est associée à des êtres surnaturels. Mais tous les animaux d'une espèce donnée ne sont pas dans ce cas. Les Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 194

uns jouent le rôle de médium ou de matérialisation. d'autres, de la même espèce, restent de simples créatures inoffensives. Alors se pose le problème: « Comment «

les distinguer ? Comment séparer l'atua (esprit) sous « forme animale de ce qui n'est qu'un pur animal ? »- La discrimination se fait, d'une manière rationnelle, d'après le comportement de l'animal luimême. S'il présente quelque chose d'étrange, qui n'est pas caractéristique de l'espèce, alors c'est un atua déguisé en animal ; si sa façon d'agir est normale, c'est donc un individu ordinaire, et on peut le traiter comme tel. »

Exemples donnés par des indigènes:

« Si quelqu'un, passant dans un bois, voit un oiseau effrayé s'envoler loin de lui, ou une poule d'eau se sauver, c'est simplement un animal sous sa forme naturelle.

Mais s'il s'approche de l'homme sans rien montrer de la crainte à laquelle on s'attendrait, ou si l'oiseau vole au-dessus de sa tête, en faisant entendre un cri prolongé, sans raison apparente, on pense alors qu'à ce moment un être surnaturel habite en lui. De même pour les poissons, pour les chauves-souris, qui sont communes dans l'île

1

. »

« Quand un homme surprend une chauve-souris qui mange des fruits dans son jardin, ou qui grignotte une noix de coco, si c'est une personne prudente, il ne cherche pas à la tuer, mais il se contente de la faire fuir, en la priant, sous le nom de Pu (ancêtre, au moment où elle s'envole en battant des ailes, d'aller chercher ailleurs sa nourriture. Il la traite avec ménagement, de peur qu'elle ne soit peutêtre un atua déguisé

en animal, qui ne lui pardonnerait pas de le brutaliser, et se vengerait en revenant continuellement piller sa récolte

2

. »

« Le lézard est une vraie divinité (atua. la divinité ne réside pas en lui (en tant qu'il est lézard, mais se transforme en lui. L'animal ordinaire qui rampe dans la maison n'est qu'un lézard, mais quand il en apparaît un dont le corps reluit comme si on avait versé de l'huile dessus, alors c'est une vraie divinité 3

. »

De même, en Amérique du Sud, chez les Taulipang, dont il a été question plus haut, outre les êtres mythiques qui prennent tantôt la forme animale, tantôt l'humaine, « il y a un grand nombre d'animaux, soit de « vrais » animaux, soit des représentants gigantesques de l'espèce, qui se distinguent de leurs congénères par des qualités surnaturelles.

En très grande majorité, ce ne sont aussi que des hommes qui se transforment en animaux en en revêtant la peau. Le jaguar aussi est un homme qui se revêt pour un temps de sa peau d'animal; (inversement, le medicineman peut à volonté se muer en jaguar. Outre les jaguars terrestres, qu'il faut mettre au nombre des animaux surnaturels à cause de ce pouvoir qu'ils possèdent, il existe différentes sortes de « jaguars d'eau » qui sont, sans aucun doute, le produit de l'imagination des Indiens 4

».

Enfin, pour ne pas prolonger cette énumération, en Afrique orientale, chez les Kikuyu, « quand le maître d'un village rencontre près de la porte une certaine grande chenille, il verse un peu de graisse et de lait sur sa route. Si elle rebrousse chemin, tout est bien. Si, au contraire, elle contourne l'endroit où la graisse. a été versée, et continue à se diriger vers le village, on sait que c'est un « esprit » qui a pris la forme 1

B. FIRTH, Totemism in Polynesia, Oceania, 1, pp. 305-306 (1930. Cf. p. 315.

2

Ibid, p. 308.

3

Ibid, p. 318.

4

Th. KOCH-GRÜNBERG, Vom Roroima zum Orinoko, III, pp. 187-189.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 195

d'une chenille, et on sacrifie un bélier

1

». - En Afrique occidentale, chez les Ewe, «

l'idée indigène au sujet du crocodile est, semble-t- il, qu'il est la demeure d'un esprit.

qui, faute de trouver place dans un corps humain, a été obligé d'emprunter celui d'un animal inférieur.

« D'autres indigènes croient que les crocodiles ne sont pas tous habités par un esprit malfaisant, mais que, comme il est impossible de savoir d'avance lequel l'est et lequel ne l'est pas, il est plus sage et plus sûr de se les concilier tous 2

. »

D'après cela, on devine l'embarras où l'apparition soudaine de certains animaux peut jeter un primitif. « Ce serpent, qui a l'air de vouloir entrer dans la hutte, pense le Cafre, doit être le parent mort la semaine dernière, qui vient rendre visite aux siens. »

- « Le lion que j'aperçois là-bas, se demande un Lamba, est-il un chef réincarné, ou la « créature » d'un sorcier ? » - Des petits oiseaux, dans l'archipel malais, viennent manger le riz au fur et à mesure qu'il mûrit. On les en empêche, mais non sans hésiter. Ne se trouve-t-il pas parmi ces pillards des ancêtres qui ont pris cette forme pour venir prélever la part qui leur est due ? Tous ces animaux, dont il existe d'autres sortes

(sans parler de la classe si nombreuse des animaux sorciers ou portemalheur) 3

, qui ne sont pas de « vrais » animaux, mais en réalité des hommes, des morts, des esprits, qui ont revêtu cette forme, sont très proches de ceux que les mythes, les légendes et les contes mettent si souvent devant les yeux de l'indigène. Ils appartiennent, les uns comme les autres, au même titre, à cette région de l'expérience qui le met en contact avec le monde des puissances surnaturelles. Ainsi s'explique, de plus, qu'il admette si facilement les transformations d'homme en animal et d'animal en homme, dont le folklore n'est pas moins riche que les mythes. Loin d'être incompatibles avec l'expérience, elles y trouvent normalement leur place. Et, vice versa, les transformations prodigieuses auxquelles les contes ont accoutumé le primitif dès l'enfance, contribuent à lui faire accepter sans réflexion, comme allant de soi, l'expérience qui lui en présente de semblables.

1

C. W. HOBLEY, Bantu beliefs and magie, p. 51 (1922.

2

A. B. ELLIS, The ewe-speaking peoples, pp. 73-74.

3

Chez les Bergdama (Afrique du Sud, a le cadavre d'un lion est brûlé, parce que ce n'est pas un animal ordinaire, et l'on craint qu'autrement il ne revienneà la vie ». (c'est précisément pour cette raison que l'on brûle les corps des sorciers. Ce lion est un animal-sorcier) « Quand un animal reste immobile au milieu du chemin, et que l'on ramasse une pierre pour la jeter sur lui, une force intérieure arrête le bras, s'il s'agit d'un animal-esprit » (d'un mort sous forme d'animal. « On chasse un animal, et il n'est pas timide comme les animaux le sont généralement; le chasseur n'y fait pas attention. Mais ce n'était pas un « vrai » animal, c'était un esprit (un mort. -Comme les esprits peuvent se transformer en n'importe quoi, on ne sait jamais si un fruit est « vrai », ou si ce n'est pas un spectre matérialisé. On tombe malade après avoir mangé de la résine douce; aussitôt on croit que cette résine n'était pas de la vraie résine, mais un « esprit

». Si un animal entre dans la hutte, que ce soit une inoffensive grenouille, un petit scarabée, ou un serpent venimeux, on n'ose rien lui faire. On ne peut pas davantage poursuivre un gros gibier, s'il traverse le village. Du temps de mon séjourà Windhooek, deux blaireaux, si appréciés comme friandise par les indigènes, firent une visite à leur campement, et s'introduisirent dans une hutte vide. Aussitôt on évacua les huttes avoisinantes, et ce n'est qu'au bout de quelques jours qu'on se risquaà en approcher de nouveau. »

V. LEBZELTER, Eingeborenenkulturen in Süd-West- und Süd-Afrika, p. 167 (1934.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 196

*

**

Allons plus loin. La distinction entre les animaux « vrais » et les autres, tout importante qu'elle soit, n'a cependant pas pour les primitifs une valeur absolue. Ou plutôt, ceux qui ne sont que de simples animaux, ils ne se les représentent pas tout à fait comme nous. On pourrait soutenir, sans paradoxe, que leurs animaux ordinaires, ou « vrais », sont plus près de ceux des mythes et du folklore que des animaux tels que nous les concevons. Dans notre société, l'idée que les gens même les moins instruits se font d'un animal est, si l'on peut dire, d'abord « zoologique ». Que des croyances superstitieuses y soient ou non attachées, l'image que les sens leur en donnent se complète par quelque connaissance de rapports objectifs. Ils distinguent les vertébrés des insectes, et parmi les vertébrés, les mammifères, les poissons, les oiseaux, *etc.* Notre langage, à lui seul, implique une ébauche de classification naturelle.

Tout autre est l'angle sous lequel le primitif voit les animaux, même « ordinaires ». Leur forme extérieure n'est qu'un accident; leurs caractères objectifs les plus saillants n'ont guère plus d'importance. Ce qui l'intéresse d'abord, et plus que tout le reste, c'est ce que ces animaux « peuvent » et « savent », c'est-à- dire en quelle mesure ils participent au monde des forces surnaturelles. Sans doute, cette

préoccupation dominante ne l'empêche pas d'observer avec autant de soin que de patience ceux dont il a besoin pour vivre. Il y est dressé de très bonne heure, et il arrive à connaître presque infailliblement leurs moeurs, leurs migrations, leur croissance, leurs cris, leurs repaires, *etc.* Tout un ensemble de données positives, fort exactes, fait corps dans son esprit avec des traditions mythiques qui impliquent, en général, l'idée, devenue vague et inconsciente, que les animaux sont ou ont été des hommes.

Presque partout, le folklore conserve des traces reconnaissables de cette dernière croyance. « Jadis les animaux étaient des noirs », disaient les indigènes du Queensland étudiés par le Dr Roth. Au dire d'Hardeland, les Dayaks, comme beaucoup d'autres primitifs, pensent que les crocodiles des fleuves sont tout autre chose que ce qu'ils paraissent. « Les badjai (crocodiles) sont des esclaves des Djata (dieux des eaux. Ils ont la forme humaine, et ne se montrent déguisés en crocodiles que dans le monde d'en haut

1

. » - En Afrique du Sud, selon les Bushmen, les babouins ne diffèrent guère des hommes. « Ils parlent bushman ; leur langage sonne à l'oreille comme le bushman. Quand nous les entendons causer, nous sommes tentés de penser qu'il y a près de nous d'autres personnes que nous ne savions pas présentes. Lorsque nous les apercevons, nous voyons alors que c'étaient des babouins qui causaient comme des hommes. » « Mon grandpère me disait aussi que les babouins parlent bushman. Il me dit encore qu'ils ne ressemblent pas aux autres êtres, car ils ont leurs femmes, qui, elles aussi, ont la forme humaine. Mon père avait coutume de me dire que si, le matin, de bonne heure, je m'entendais appeler par un babouin, il ne fallait pas causer avec lui

2

. »

Ces croyances ont été observées chez ces Bushmen il y a plus d'un demi-siècle, et peuvent paraître exceptionnelles. Cependant, dans les autres sociétés qui occupent un 1

A. HARDELAND, Dajacksch-deutsches Wörterbuch, pp. 24-25 (1859.

2

Customs and beliefs of the! Xam Bushmen, from the material collected by W W. H. J. BLEEK and Miss L. C. LLOYD, between 1870 and 1880, edited by D. F. BLEEK, Bantu studies, V, pp. 167-171 (1931.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 197

degré assez bas sur l'échelle, il existe une tendance marquée à mettre sur le même plan l'homme et l'animal. Ainsi, chez les Trumai et les Bororo, tribus du centre du Brésil étudiées par von den Steinen, si nous voulons comprendre l'idée qu'ils ont des animaux, « il faut mettre entièrement de côté toute barrière entre l'homme et l'animal. L'Indien ne se savait pas séparé du monde animal par un abîme. Il voyait seulement que les animaux ont leur vie de famille, s'entendent les uns les autres par les sons qu'ils émettent, possèdent des habitations, sont parfois en guerre, se nourrissent de leur chasse ou de fruits, - bref, il se sentait primus inter pares, mais non pas supérieur à eux. Ses mythes et ses légendes, qui à nos yeux ne sont que des contes et des fables d'animaux, il les prend au sérieux, juste autant que nous nos livres saints et ce qu'ils enseignent. Les hommes et les animaux y sont confondus à tel point que, s'il croyait sa personne d'une autre substance que les autres créatures, ce ne devrait être là pour lui que jeux et amusements

1

». - A Sarawak (Bornéo, « les

indigènes, sans poser la question, et sans se la formuler explicitement à euxmêmes, admettent pratiquement que les processus mentaux des animaux, leurs passions, leurs désirs, leurs motifs, leurs facultés de raisonnement, sont du même ordre que les leurs - en fait, leur sont extrêmement semblables. La preuve que les Kenyahs entretiennent cette croyance d'une façon très sérieuse, est fournie par leur conduite au moment où ils se préparent à une expédition de chasse ou de pêche. On

prend de minutieuses précautions pour que les oiseaux ne puissent pas entendre ce qui se dit, et avertir les poissons de ce que les Kenyahs vont faire

2

».

De même chez la plupart des Indiens de l'Amérique du Nord. « Les Menomini croient que les animaux de toute espèce sont doués d'une intelligence à peu près égale a celle de l'homme

3

. »- Chez les Coeur d'Alène, « on tenait en grand respect l'ours et le castor, car on pensait que ces animaux savent, voient et entendent tout. Ils connaissaient ce que les gens disaient et pensaient d'eux. Si un homme avait l'intention de les chasser, ils le savaient. Ils ne se laissaient tuer que par compassion pour les hommes 4

». (On a vu que cette dernière croyance est courante chez d'autres Indiens et chez les Eskimo) Chez ceux du détroit de Bering, « on croit que beaucoup d'animaux ont une faculté d'audition surnaturelle. Si l'on parle d'eux, même à une grande distance, ils le savent. A ce sujet, on a très peur des ours roux ou noirs. On dit que si un homme se moque des ours, et leur applique un sobriquet ou une épithète malsonnante, peu importe où il se trouve, les ours l'entendront, et la première fois qu'il entrera dans les montagnes, ils le guetteront pour le tuer. Ils (les Indiens) n'aiment jamais à parler de la chasse qu'ils vont entreprendre, de crainte que l'animal ne puisse entendre, et les priver de tout succès. Un jour, je causais avec mon guide qui allait à la chasse du renne, et je parlai des chances qu'il avait d'en capturer. Il parut choqué, et me reprocha d'informer les rennes de ses intentions

5

».

Suivant les régions, et dans telle ou telle tribu, on reconnaît à tel ou tel animal une sagesse et des pouvoirs égaux, sinon supérieurs, à ceux des humains. Le détail de ces 1

Karl von den STEINEN, Unter den Naturvölkern Central-Brasiliens (2) p. 194.

2

HOSE and Mac DONGALL, The relations between men and animals in Sarawak, Journal of the Royal Anthropological Institute, XXXL, p. 205 (1901.

3

A. SKINNER, Social life and ceremonial bundles of the Menomini Indians, American Museum of Natural history, Anthropological Papers, XIII, I, p. 132.

4

J. A. TEIT, The Salishan tribes of the western plateaux, Bureau of American Ethnology, Report XLV, p. 184 (1930.

5

E. W. NELSON, The Eskimo about Bering strait, Bureau of American Ethnology, Report XVIII, p.

438.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 198

croyances serait infini et monotone; nous nous abstiendrons d'y entrer. On a vu plus haut

1

de quelle réputation l'ours jouit dans de nombreuses tribus australiennes. Il n'a pas moins de prestige dans les régions septentrionales et arctiques de l'Asie et de l'Amérique. En Sibérie, chez les Ostiaks du Iénisséi, « comme chez tant d'autres populations du nord de l'Asie, l'ours n'est pas un animal ordinaire, mais son âme est celle d'un homme mort

2

». On sait les honneurs que les Aino lui rendent. - Chez les Cree (Indiens des plaines, on l'appelle « homme à quatre pattes, fils de chef 3

». -Chez

les Cherokee, « le respect pour l'ours, et la croyance qu'il est semihumain, sont très répandus parmi les tribus, et se fondent probablement sur l'aptitude de l'animal à prendre la station droite, et sur la ressemblance de ses traces avec celles d'un pied humain

4

». Peutêtre faut-il aussi faire entrer en ligne de compte la crainte qu'il inspire.

Ailleurs, ce sera le lièvre, le crocodile, le lion, le tigre, tel serpent, tel oiseau, tel insecte, à qui l'on attribuera des facultés humaines, voire surhumaines. L'enfant reçoit et s'assimile ces croyances dès qu'il comprend ce qui se dit autour de lui. Il a pour elles un respect religieux comme pour les mythes, et il ne songe pas un instant-sauf exceptions, généralement fort rares-à se demander si elles sont fondées. Pour percer, pour se développer, les germes de doute auraient besoin d'une atmosphère favorable, qui ne se rencontre guère dans ces sociétés. On y admire plutôt les qualités extraordinaires, les pouvoirs quasi surnaturels propres à certains animaux (ou à certaines plantes. On les envie, on voudrait bien se les approprier. Pour y parvenir, on a recours à des méthodes variées. Une des plus communes consiste à manger l'animal, et plus spécialement celui de ses organes où réside la faculté supérieure que l'on cherche à acquérir. Ainsi, pour me borner à un seul exemple, chez les Aino, « le merle d'eau est descendu du ciel. Il est de couleur noire, et vit le long des cours d'eau.

Son coeur est extraordinairement sage, et ses discours très éloquents. Donc, quand on en tue un, il faut immédiatement ouvrir le corps, en arracher le coeur, et l'avaler. Cela doit être fait avant qu'il soit refroidi, ou gâté d'une façon quelconque. Si un homme avale ainsi tout de suite le coeur d'un merle, il deviendra très sage, aura la parole très facile, et dans une discussion pourra l'emporter sur tous ses adversaires 5

».

Une observation de M. Westermann fait bien ressortir les caractères particuliers de l'expérience que certains primitifs

ont des qualités mystiques des animaux, et sa relation avec les croyances totémiques. « Chez les Kpelle, il n'y a guère d'animaux totems qui ne se distinguent par une qualité désirable pour l'homme. Par là s'exprime la conviction que beaucoup d'animaux-au moins sur certains points-sont supérieurs à l'homme, possèdent plus de force, de rapidité, de sagesse que lui. L'homme ne se sent pas élevé bien au-dessus des animaux ; il est leur proche parent, et ne trouve donc pas au-dessous de sa dignité d'entrer en de multiples relations avec eux, et de les prendre pour auxiliaires et pour alliés dans la lutte pour la vie. Ce rapport d'étroite amitié apparaît dans le motif folklorique des animaux « secourables ».

« L'aide apportée par les animaux se produit exactement sous la forme où un camarade vient au secours d'un autre. L'éléphant protecteur du chasseur pousse vers 1

Cf. supra, ch II.

2

Zeitschrift für Ethnologie, LXII, p. 377 (1930.

3

A. SKINNER, Political organization, cults and ceremonies of the Plains-Ojibway and Plains-Cree Indians, American Museum of natural history, Anthropological Papers, IX, 6, p. 541 (1914.

4

J. MOONEY, Myths of the Cherokee, Bureau of American Ethnology, Report XIX, p. 294.

5

J. BATCHELOR, The Aino and their folklore, pp. 337-338 (1901.

lui d'autres éléphants, et l'aide à les abattre. Le léopard défend les champs de son ami humain contre les voleurs, antilopes et pores sauvages. Ou bien - et c'est là le plus important-l'animal

protecteur transfère à l'homme qui lui rend une sorte de culte ses précieuses qualités: le léopard, sa force; l'antilope naine, sa sagesse; et de même, la banane, sa fécondité; le vent, sa vitesse. Le transfert est facilité par le fait que l'homme peut se transformer en son totem-ainsi, ne faire absolument qu'un avec lui.

« Cette explication du totem répond tout à fait aux vues des indigènes telles qu'ils les expriment

1

. »

*

**

Dans un article récent, le capitaine Rattray appelle l'attention sur ce qu'il nomme le Zusammenleben des hommes et des animaux, sur cette intime association entre eux (je dis de préférence: participation, dont nous avons vu tant d'exemples. Il en apporte luimême de nouveaux. Dans une tribu des territoires de la Nigeria du Nord, un père, révélant les secrets du clan à son fils qui vient d'atteindre la puberté, lui apprend que le léopard est son totem, qu'il lui est interdit de jamais le tuer, et que luimême (le père, à sa mort, une fois les cérémonies funéraires terminées, reparaîtra sous forme de léopard. - En un autre endroit, les membres du clan du crocodile disent au capitaine Rattray: « Si nous tuions un crocodile, nous deviendrions lépreux. A Bojan, chacun a son crocodile; quand un homme approche de sa fin, son crocodile meurt le premier. Le crocodile sort de l'eau pour mourir. On l'enterre, avec les lamentations d'usage; on lui donne un petit morceau d'étoffe blanche, et on verse de la bière sur sa tombe (comme on ferait pour un homme. Tuer un crocodile, c'est tuer un homme de Bojan. Jamais un crocodile ne nous attaquerait sans une très bonne raison. Le crocodile ressemble à l'homme qui l'a. Si vous êtes gros, votre crocodile est gros. Si vous avez un pied malade, il en a un aussi

2

. »

Les faits de ce genre sont innombrables, et non pas en Afrique occidentale seulement.

Ils prouvent à l'évidence deux points sur lesquels le présent ouvrage a voulu insister: 1º dans les représentations les plus importantes aux yeux des primitifs, les animaux occupent une place qu'il serait difficile d'exagérer ; 2º dans leur idée de l'animal, même s'il n'est qu'animal, il entre des éléments mystiques. L'animal « vrai »

participe encore en quelque mesure à la nature de celui qui est aussi un homme.

Les puissances dont ces primitifs se sentent entourés de toutes parts, à chaque instant, ne sont donc pas toutes invisibles et insaisissables. Il en est qu'ils voient se mouvoir, que l'on peut approcher, atteindre, ou éviter. Ce sont les animaux. Certains ont des armes naturelles redoutables, d'autres des pouvoirs surprenants, des qualités merveilleuses que l'homme Serait trop heureux de leur emprunter. Ils appartiennent donc à la fois aux deux domaines de l'expérience (la positive et la mystique. A ce double titre, ils hantent presque constamment l'esprit des primitifs. D'une part, en effet, la nécessité oblige souvent ceux-ci, pour ne pas mourir de faim ou de froid, à trouver les moyens de se rendre maîtres de certains animaux et de se concilier leur faveur. De l'autre, les traditions, les mythes, parfois les institutions de leur tribu leur 1

D. WESTERMANN, Die Kpelle, p. 219.

2

R. S. RATTRAY, The african child in proverb, folklore and fact, Africa, IV, p. 469 (1933.

dévoilent le rôle que des animaux (qui sont en même temps des hommes) jouent encore dans le monde invisible, et dans les rapports quotidiens de ce monde avec la réalité visible.

De la sorte, les animaux rencontrés chaque jour, même si rien ne fait soupçonner que ce ne soient pas des « vrais », ne

diffèrent pas essentiellement de ceux qui peuplent les mythes et le folklore.

Ne parlons donc pas d'anthropomorphisme à propos d'esprits ainsi orientés. Ils n'ont ni une idée « botanique » des plantes, ni une idée « zoologique » des animaux 1

.

Ou du moins, chez eux, cette idée reste dominée par des éléments d'une nature très différente, car elle ne se dégage jamais entièrement de croyances quasi religieuses, impliquées dans les institutions.

C'est seulement lorsqu'on aura commencé à distinguer l'animalité de l'humanité, quand on aura pris l'habitude de les séparer nettement l'une de l'autre, et enfin de les opposer, qu'il y aura place pour un anthropomorphisme. Alors il deviendra possible d'attribuer à un animal, plus ou moins sérieusement, telles qualités, tels défauts proprement humains. On s'y plaira d'autant mieux qu'on sera plus convaincu que c'est un jeu, et que, entre l'homme et l'animal, la distance paraîtra infranchissable. En ayant l'air de n'en pas tenir compte, l'anthropomorphisme a pour effet, indirectement, de la faire ressortir. Mais les mythes et les contes primitifs qui parlent d'hommes-animaux et d'animaux-hommes ne font pas semblant d'ignorer cette distance. Elle leur est vraiment inconnue. Ils ne peuvent donc rien devoir à l'anthropomorphisme. Ils lui sont antérieurs, et de beaucoup.

Que faites-vous donc, dira-t- on peutêtre, des contes d'animaux, si nombreux chez beaucoup de primitifs, par exemple chez les Bantou, qui les divertissent si bien, et dont le voile transparent décèle l'homme sous l'animal, plutôt qu'il ne le cache ? On n'oserait pas se moquer ouvertement du chef. Mais quand le roi des animaux, le lion ou l'éléphant, est dupé, ridiculisé, bafoué, quand il tombe à la fin dans le piège tendu par un petit animal rusé, quand, à la faveur du conte, la satire soulage un instant la rancoeur des faibles opprimés, les personnages du drame ne sont-ils pas des animaux affublés de traits humains ? Ce folklore inépuisable n'est-il pas à base d'anthropomorphisme ? - Il est vrai. Aussi bien personne ne prend tout à fait ces humains déguisés pour de vrais animaux.

Il convient donc d'assigner dans le folklore des primitifs une place à part à ces contes de tendance satirique ou moralisatrice. Mais si l'on se reporte aux contes d'animaux cités aux chapitres précédents, où cette tendance n'apparaît pas, on verra tout de suite que l'anthropomorphisme n'y a rien apporté. Ces daims, ces lions, ces vautours, etc, dont la nature est originellement double, à la fois humaine et animale, n'ont jamais été des animaux purs et simples, tels que nous les concevons, que l'on aurait revêtus d'attributs humains. Leur nature propre, très différente de ce que nous appelons animalité, n'avait nul besoin d'être recouverte d'un vernis d'humanité.

Au reste, il vaut mieux se garder ici de distinctions et de définitions rigides et exclusives. Rien n'empêche que des animaux, représentés d'abord comme il vient d'être dit, ne se soient trouvés plus tard, dans beaucoup de contes, travestis en hommes.

Mais, sous cet anthropomorphisme de surface, souvent très appuyé en manière de jeu, persistent souvent quelques vestiges plus ou moins nets de la représentation «

1

Cf. supra, ch. II, pp. 49-62.

primitive » des animaux, telle que nous l'avons trouvée à la fois dans les mythes et dans le folklore.

*

**

On a vu à quel point les traits principaux du folklore primitif, en particulier des contes d'animaux, demeurent semblables dans les régions et les sociétés les plus diverses. Cette constance ne se dément que très rarement. A peu près partout les mythes, les légendes, et les contes nous parlent des mêmes êtres mixtes, à la fois humains et animaux, capables de prendre quand ils veulent l'une ou l'autre forme, et nous décrivent le même monde « fluide ». Làdessus, les Eskimo et les Aino

n’ont rien à envier aux Arunta et aux Marindanim, ni les Bantou et les autres noirs africains aux Indiens de l’Amérique du Nord ou du Sud.

A son tour, le folklore de notre société se montre, sur ces points, extrêmement proche de celui des primitifs. Est-il nécessaire d’en apporter ici des preuves ? Il suffit, pour s’en convaincre, d’ouvrir n’importe quel recueil de contes populaires, français, anglais, allemands, italiens, espagnols, roumains, slaves, grecs, etc, ou simplement de se rappeler les contes de Perrault, tout stylisés qu’ils sont. Le loup du Petit Chaperon rouge est un animal-homme. Sous sa forme de loup, il parle et raisonne comme un être humain; sous celle de la grand-mère, il se conduit en bête fauve. Le cas du Chat botté est encore plus net. Cet animal-homme est le plus fidèle et le plus avisé des serviteurs. Son esprit d’à propos et son audace font la fortune de son maître.

Tantôt il se présente sous forme humaine, tantôt il apparaît en quadrupède. A la fin, il renonce définitivement à son extérieur de chat. Cependant, sa double nature n’a pas disparu. « Le chat devint grand seigneur, et ne courut plus après les souris que pour se divertir »: le conte s’achève sur ces mots. Dans Cendrillon, le monde est entièrement fluide. Le pouvoir des fées ne rencontre jamais l’ombre d’une résistance. Sur leur ordre, en moins d’un instant, les transformations les plus incroyables s’accomplissent.

Une citrouille est devenue carrosse, des souris se sont métamorphosées en chevaux gris, un gros rat en cocher, six lézards en laquais. Tandis que sonne le dernier coup de minuit, tous ont repris leur forme première.

Ces contes populaires, comme on sait, viennent de loin, et ils ne sont pas près de disparaître

1

. On aurait tort d’en méconnaître la signification profonde, ne fût-ce que comme élément commun à des époques et à des civilisations fort différentes par ailleurs. Croyances religieuses, structure sociale, densité de la population, vie économique, relations avec le dehors, développement des arts et des

sciences: sous tous ces aspects, et sous bien d'autres encore, l'écart entre nos sociétés et celles que l'on appelle primitives est allé sans cesse en croissant. Cependant, le folklore est demeuré partout semblable dans ses traits essentiels. Les contes populaires de l'Europe nous offrent la même représentation d'un monde fluide que les mythes australiens et papous.

L'explication de ce fait entraînerait loin, hors du cadre de la présente recherche.

Mais nous pouvons du moins indiquer, en quelques mots, quelle voie elle aurait sans doute à suivre. Si l'on admet l'étroite parenté de notre folklore avec les mythes et les 1

Cf. P. SAINTYVES, Les contes de Perrault (1923.

Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 202

contes des primitifs (et elle ne paraît pas contestable, c'est donc une même mentalité qui s'exprime en lui et en eux. Elle les a marqués semblablement, de ses caractères essentiels. Par suite, une bonne part de ce qui a été établi plus haut touchant les mythes de ces tribus si éloignées de nous, vaut aussi pour le folklore (en particulier pour les contes d'animaux, des sociétés occidentales. Dès lors, ce qu'il a de mystérieux, de fantastique, et même d'extravagant, s'éclaire et devient intelligible. Il suffit que nous le rapportions à cette mentalité d'où il a tiré son origine. Nous en reconnaissons en lui les tendances intensément mystiques, et l'indifférence à la contradiction lorsque des participations sont en jeu.

Chez les Australiens, et même dans beaucoup de sociétés de civilisation relativement « avancée », les mythes et la plupart des légendes et des contes, comme on l'a vu, passent pour des histoires vraies. Dans la pensée de ces primitifs, le monde fluide qui en est le théâtre se distingue sans doute du monde plus stable où ils vivent; il est cependant compris avec lui dans l'ensemble de leur expérience. A notre esprit, au contraire, cette fluidité apparaît incompatible avec les conditions du réel, tant logiques que physiques. Tous, ignorants comme savants, nous nous sentons vivre dans une nature intellectualisée, dont

la charpente est faite de lois nécessaires et de formes fixes, correspondant à des concepts. Personne, chez nous, ne peut donc croire à ces contes, hormis les jeunes enfants. Ils sont devenus le type du fabuleux et de l'incroyable.

Ils ne s'en transmettent pas moins, fidèlement, de génération en génération: vestiges vivaces d'une mentalité dont on semble très loin par ailleurs. Vestiges inoffensifs, puisque le monde où ces contes nous transportent est aujourd'hui le royaume de la fantaisie, et ne prétend pas trouver place sur le plan de la réalité.

D'autre part, peu de personnes, chez nous, se montrent insensibles au charme de ces contes. Grands et petits s'y plaisent également. Sans doute, on ne les met pas en balance avec les chefs-d'oeuvre des littératures, classiques ou modernes. Mais ce qu'ils apportent, on sent, d'instinct, qu'il serait vain de le chercher ailleurs. Si la forme en reste le plus souvent indifférente, en revanche la saveur qu'on y trouve est unique.

D'où vient cette impression, si vive, et si générale ? - Précisément de ce qu'ils nous mettent en contact avec le monde fluide de la mentalité primitive, de ce qu'ils nous introduisent au milieu des êtres extraordinaires qui ne sont possibles que dans ce monde-là.

Les oeuvres littéraires (poèmes, romans, nouvelles, drames, comédies, etc, ne se permettent guère de sortir des cadres de notre expérience, réelle ou possible. Un roman, par exemple, une comédie, ne nous fait voir que des hommes ou des femmes assez semblables à nous, et dans un milieu qui nous soit plus ou moins familier. Ce qu'ils disent, ce qu'ils font, même s'il s'agit de personnages symboliques, ou héroïques, ou exotiques, implique toujours, en dernière analyse, une conception générale de la nature et de la société commune, pour ainsi dire a priori, à l'auteur et à son publie. Même si l'écrivain n'est pas réaliste, même s'il n'a pas le souci de faire le plus « ressemblant » possible, il croit pourtant nécessaire que son oeuvre soit « vraie ». Il ne consentira pas qu'elle choque la vraisemblance psychologique, ni qu'elle présente comme réels des événements manifestement absurdes. Il faut

que les faits aient pu se passer comme il les raconte, que ses héros aient pu agir comme ils le font sous nos yeux. C'est la première règle du jeu. Aucun auteur de bon sens ne s'aviserait de la violer.

Les contes du folklore ignorent ces scrupules. Ils se soucient fort peu de la possibilité logique ou physique des prodiges qu'ils rapportent, et guère davantage de Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive. 203

la vraisemblance psychologique. Dans les contes de fées que nous rappelions tout à l'heure, un chat qui est aussi un homme devient grand seigneur sans cesser d'être chat.

En moins de temps qu'il n'en faut pour l'écrire, une citrouille se transforme en carrosse, un gros rat en cocher. Nous sommes ici dans un monde aussi fluide que celui des mythes d'Australie et de NouvelleGuinée, et non moins incompatible avec les lois de la nature et les exigences logiques de notre pensée. Pourtant, nous ne nous détournons pas de ces contes comme de fictions puériles, fades ou grotesques. D'où vient que, au contraire, nous y trouvons un intérêt toujours renaissant ?

La persistance de ce goût paraîtra moins étrange, si l'on se souvient que, de temps immémorial, ils sont répandus d'un bout du monde à l'autre, et presque toujours considérés, sauf exception, comme des « histoires vraies », du moins par les primitifs, à qui manque le sens de l'impossible. Là, ceux qui les transmettent les ont acceptées pour telles de leurs parents, et les jeunes qui -les entendent en font autant à leur tour, sans plus de difficulté. Si nous pouvions remonter assez haut dans le passé, sans doute verrions-nous que nos propres ancêtres ne faisaient pas exception sur ce point.

En fait donc, ce qui aurait besoin d'être expliqué, ce n'est pas que, dans tant de sociétés plus ou moins primitives, on croie, en toute simplicité, à la vérité de la plupart de ces contes, mais, au contraire, pourquoi, dans la nôtre, on a, depuis longtemps, cessé d'y croire.

La raison en est, sans doute, au moins pour une part, dans le caractère rationnel de la civilisation que l'antiquité classique a

établie et nous a léguée. De l'expérience tenue pour valable se sont trouvées peu à peu exclues les données incontrôlables et invérifiables, c'est-à- dire celles de l'expérience mystique, par où se révèle l'action des puissances invisibles et surnaturelles. En d'autres termes, le domaine de la réalité tendait, de façon de plus en plus précise, à coïncider avec celui des lois de la nature et de la pensée. Ce qui se trouve au-delà de ces frontières sera désormais rejeté comme impossible (l'expérience proprement religieuse mise à part. C'est dire que, pour des esprits qui s'orientaient en ce sens, qui rompaient ainsi avec la mentalité primitive, le monde mythique et le monde du folklore qui n'en est pas vraiment distinct, devaient cesser de faire partie du réel.

Toutefois, l'histoire montre que cette assiette mentale est loin d'être commune.

Elle ne s'est établie que dans quelques sociétés. Elle leur a coûté des siècles d'efforts.

Là même, il s'en faut de beaucoup qu'elle soit universelle, ou inébranlable. Qu'est-ce à dire, sinon qu'elle exige une stricte discipline, et que l'esprit humain, s'il obéit à ses tendances originellement dominantes, n'est guère sensible aux impossibilités du monde mythique, et ne songe pas à exclure du réel des données de l'expérience mystique ?

Ainsi cette exclusion, bien que rationnelle, ou plutôt parce que rationnelle, comporte, même là où elle est habituelle, une contrainte, et, selon l'expression courante, un refoulement. Ces tendances, laissées à elles-mêmes, pousseraient l'esprit dans une tout autre voie. Pour y résister sans faiblir, il lui faut surveiller jusqu'à ses moindres démarches, et se faire constamment une sorte de violence.

Là se trouvent la raison profonde du charme qui l'attire vers les contes du folklore, et la séduction de leur langage. Dès que nous y prêtons l'oreille, cette contrainte est suspendue, cette violence fait trêve. En un instant, d'un seul bond, les tendances refoulées regagnent le terrain perdu. Quand nous écoutons ces contes, nous abandonnons voluptueusement l'attitude rationnelle, nous ne sommes plus soumis à ses exigences. Nous n'ignorons pas qu'il faudra la reprendre tout à l'heure, ni

même que Lucien Lévy-Bruhl (1935, La mythologie primitive.
204

nous ne la quittons pas pour tout de bon; si ce devait être sérieux, nous y regarderions à deux fois. Mais tel quel, ce relâchement, tout le temps qu'il dure, nous flatte au plus profond de nous-mêmes. Nous nous sentons redevenir semblables aux hommes qui jadis (comme aujourd'hui encore en tant de régions, regardaient la partie mystique de leur expérience comme aussi réelle, et même plus vraiment réelle, que la positive. C'est plus qu'une récréation. C'est une détente. La jouissance qu'elle nous procure va bien au-delà du simple amusement.

Ainsi s'explique que les contes du folklore traversent à peu près intacts les civilisations et les siècles. Sur nous, en particulier, l'attrait qu'ils exercent est toujours neuf, et il ne court pas risque de s'affaiblir. Comme par un de ces coups de baguette dont leurs fées ne sont pas avares, ils nous replacent, sans transition, dans l'attitude ancestrale. Nous voyons alors revivre devant nous le monde mystérieux et fluide des plus anciens mythes. Si éloignés que nous nous croyions de la mentalité qui les a produits, ce spectacle nous captive et nous retient,

et moi-même,

Si Peau-d'âne m'était conté,

J'y prendrais un plaisir extrême.